Die göttlichen Zwillinge

bei

den Griechen

von

S. Eitrem

Videnskabsselskabets Skrifter. II. Historisk-filos. Klasse. 1902. No. 2

Udgivet for Hans A. Benneches Fond

Christiania

In Commission bei Jacob Dybwad

A. W. Brøggers Buchdruckerei

1902

Vorgelegt in der Sitzung 7. Febr. 1902 durch Herrn P. O. Schjott.

Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen

von

S. Eitrem.

Πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία.
Aischylos.

Grundlegend für eine Untersuchung über die Zwillingspaare bei den indo-europäischen Völkern ist der Aufsatz von W. Mannhardt »Die lettischen Sonnenmythen« Zeitschr. f. Ethnologie B. 7 (1875) S. 73 ff. Nachdem schon Welcker Griech. Götterlehre I 606 ff. die griechischen Dioskuren auf die Vorstellung vom Abend- und Morgensterne zurückgeführt hatte, hat Mannhardt die Übereinstimmung der lett. *dë̃va dèli, dë̃vo sunèlei* mit den griechischen *Διος κόροι*, den indischen *aṣvin, divō napātā* im Einzelnen nachgewiesen und hat auch »die Sonnentochter« oder »Gottestochter« der Letten, *sáulės meita, dë̃vo duktẽ lė* (die er als »Dämmerung« deutet) mit der vedischen *divō duhitā, sūryasya duhitā, suryā*, der gr. *Διὸς κούρη*, Helene und den Leukippiden zusammengestellt (a. a. O. 309 ff.). Ihm hat dann Oldenberg Rel. des Veda S. 210, 212 f. beigestimmt, indessen sieht dieser Forscher in der »Sonnentochter« die Sonne selbst[1]. So sicher es nun scheint, dass die »Gottessöhne« schon in den ältesten Zeiten mit dem Morgen- und Abendsterne identificiert worden sind, so unwahrscheinlich ist es doch auch, dass dieser Stern in der religiösen Phantasie der Urvölker die Vorstellung von Zwillingen ins Leben gerufen hat. Vielmehr muss man auf einen den verschiedenen Völkern gemeinsamen mythenbildnerischen Trieb schliessen, den man mit Usener Strena Helbigiana S. 315 ff. »Zwillings-

[1] Dieser Auffassung widerspricht, worauf Oldenberg selbst a. a. O. 214 A. 1 aufmerksam macht, dass Saule bei den Letten weiblich war; es lag folglich kein Grund vor von einer Sonnentochter zu sprechen.

bildung« nennen könnte[1]. Der göttliche Typus wird wohl auf dem menschlichen Ereignisse fussen. Der Stern, der den Tag und die Nacht gleichmässig eröffnet, der im Westen und Osten doch einer ist, hat am Himmel der spielenden Phantasie einen festen Anhaltspunkt geboten.

Wichtig ist die durchgehende Vorstellung von den Zwillingen als Rossereitern oder geradezu als Rossen, die Oldenberg, was die Asvin betrifft, a. a. O. S. 73 schon der indogermanischen Zeit zuweist. Ebenso urteilt Milchhöfer Anfänge der Kunst in Gr. Kap. 2 (»Die Inselsteine«). Dies wird auch durch parallele mythische Vorstellungen anderer arischer Völker sicher gestellt, so heissen sie bei den Letten »des Mondes Rösschen«[2]. Daneben geht bei den Indern die Vorstellung von Vogelgestalt[3].

Die folgende Untersuchung stellt sich als Aufgabe die vielen Verzweigungen dieses göttlichen Typus bei den Griechen zu verfolgen. Es ist dann zweckmässig mit den peloponnesischen Dioskuren zu beginnen, derer Stellung innerhalb der griechischen Religion am deutlichsten hervortritt.

I.

Dioskuren.

Die rossereitenden *Διόσκοροι*[4], in Athen noch als *Φωσφόροι* verehrt[5], wurden vorzüglich als *Σωτῆρες*, als Helfer aus aller Not gefeiert; sie retten in Meeresnot, in der Schlacht[6], in Krankheit[7]. In

[1] Usener findet denselben Trieb auch in der Sprache wieder, in den Dvandva. Durch die Zusammenschweissung zweier getrennter religiöser Vorstellungen können doch die göttlichen Zwillinge nicht entstanden sein. Verschiedenes zusammenzufassen und dann wieder in Gleichartiges zu zerlegen ergiebt eine allzu künstliche Erklärungsweise. [Dies gilt auch gegen S. Wide Lakonische Kulte S. 317 ff. Er behauptet zugleich, dass *Διόσκοροι* in Griechenland keine ursprüngliche Benennung sei, was mit den von ihm angeführten Zeugnissen im Widerstreit steht.]

[2] Vgl. auch die ersten angelsächsichen Eroberer Englands, die zwei Brüder Hengist und Hors(a) — Beda 1, 15; J. Grimm D. Myth. III 380. Dass sie rein mythisch aufzufassen sind, wird man kaum bezweifeln können.

[3] Bergaigne Religion védique II 442 f.

[4] Vgl. im allgemeinen Furtwängler in Roschers Mythol. Lex. und L. Reinach und Albert in Daremberg—Saglios Dictionnaire des antiquités.

[5] S. R. Schöll Herm. 6, 17. Erst bei Eratosth. Cat. 10, S. 86 (Robert) werden sie mit den *Δίδυμοι* identificiert.

[6] Die Geschichte von Panormos und Gonippos (Paus. 4, 27, 1; Polyän 2, 31, 4 — *Γούνιππος*: auch in thessal. Larisa, Collitz—Bechtel Nr. 345, 87, vgl. den Perrhaiber *Γουνεύς* aus *Γόννος*, B 748) ist wiederum etwas, was die Dorier den listigen Messeniern, deren Charakter man durch den Fuchs illustrierte, angedichtet haben um ihnen die Dioskuren zu entfremden.

[7] Vgl. Suid. s. v. *Φορμίων*.

der letzten Eigenschaft berühren sie sich eng mit Asklepios, cf. Paus. 3, 14, 7; in Epidauros hatten »die Götter im Anakeion«, d. h. die Dioskuren, mit Asklepios und Helios zusammen einen gemeinsamen Priester[1]. Als rechte Menschenfreunde finden sie sich, als *ξένοι*, zu den Mahlzeiten ihrer Verehrer ein, der Familie sind sie *ἐφέστιοι* (daher in Athen mit einem *ἥρως Ἐπιτέγιος*, der das schützende Dach repräsentiert, verbunden, C. I. A 3, 290), dem Staate *ἀμβούλιοι*, überhaupt *ἄνακες, ἄνακοι*[2]. In Friedenszeiten wachen sie über die Agone (in Rom wurden sie als Reiter die Schutzpatrone der Ritter), sie treiben Jagd, sie verstehen das Singen und Tanzen. Den ausziehenden Kolonisten folgen sie nach der neuen Heimath (Kastor *μιξαρχαγέτας* in Argos)[3].

Wie sie den Menschen direkt helfen, so stehen sie auch mit dem frischen Leben der Natur in Verbindung. In der Nähe von Therapne quoll die Polydeukeia empor (P. 3, 20, 1), in Kyrene war das Silphion, in Messenien ein Birnbaum (P. 4, 16, 5) ihnen geweiht, Zweige und Blumen werden ihnen zuweilen auf Bildwerken dargebracht[4]. Im Frühlinge sind sie auch geboren (an ihrem natalis, 8 April, wurden ihnen Feste gefeiert).

Aber die Zwillinge wohnen nicht allein im Himmel, auch im dunklen Reich der Erde walten sie, sie sind gestorben (*μνῆμα* des Kastor in Sparta, die *δόκανα* in Sparta sind nach Et. M. *τάφοι*), und doch leben sie (Eu. Hel. 138). Als chthonische Götter erregen sie Furcht, es gilt sie zu versöhnen, ihren Zorn zu besänftigen (vgl. Rohde Ps.² 1, 272 f.). So hat ihnen der fromme Pleistiadas bei Sellasia ein altertümliches Relief geweiht *Τινδαριδᾶν διδύμων μᾶνιν ὀπιδδόμενος*[5], der Verleumder Eurymos (Hes. s. v.), der ungastfreundliche Phormion, auch Aristomenes (P. 4, 16, 5) erfahren ihre rächende Gewalt; ihr Unglück im Kriege schrieben die Messenier dem Zorne der Dioskuren zu (P. 4, 27, 1). Die Schlange wird ihr ständiges Attribut, der Hahn ist ihnen heilig (Ath. Mitth. 2, 389, Kallim. Ep. 56), das Pferd (auch der *πῖλος*) wird schwarz gemalt.

[1] *Ἐφ. ἀρχ.* 1883, S. 156 und 1885, S. 196, vgl. S. Wide Lak. Kulte S. 192. Auf dem Relief Mus. Pio Clem. Nr. 260 erscheinen die Dioskuren neben Asklepios und Hygieia.

[2] Etwa = curatores, vgl. *ἀνακῶς ἔχειν τινος*, s. Papes Wörterb. Der Sohn Kastors heisst Anaxis (Anogon).

[3] Von derselben Wirksamkeit legt der häufige Oikistenname Leukippos Zeugnis ab.

[4] Vgl. Wide a. a. O. 317. Auf dem bei Conze Reise auf der Insel Lesbos T. 15, 1 wiedergebenen Grabrelief ist ein Apfelbaum deutlich erkennbar. Bei Clarac Musée de sc. Pl. 147, 252 ringelt sich ein Schlange um einen Baum (die Scene ist genrehaft aufgefasst, genau entsprechend dem bei Conze Reise auf den Ins. des thrak. Meeres T. 10, Nr. 2 linke Hälfte abgebildeten Grabrelief, vgl. Nr. 8).

[5] C. I. ant. ed. Röhl S. 174, Nr. 62 a, ergänzt von Kirchhoff.

Die Dioskuren wurden auch als Vögel oder wenigstens beflügelt gedacht. Dies scheint die messenische Geschichte vom Birnbaume, »wo sie sich gewöhnlich niederliessen«, anzudeuten (cf. Apollon und Athene H 58). Hom. hymn. 33 erscheinen die Dioskuren *ξουθῇσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος ἀΐξαντε*; die Eigeburt deutet in dieselbe Richtung.

Die enge Vereinigung der Zwillingsbrüder deuteten ihre Symbole, zwei Balken, zwei Sterne, zwei Amphoren[1], zwei Schlangen an[2].

Früh aber hat man ihr Wesen differenziert: *Κάστορα θ' ἱπποδάμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα*, wie der epische Formelvers ihr Wirken scharf umgrenzt[3]. Dem Polydeukes allein wurde die Unsterblichkeit vorbehalten (Kyprien fr. 5 K.). Darf man nicht hier eine Wirkung des dorischen *στρατός* den besiegten, der Pferdezucht ergebenen achaiischen Stämmen gegenüber sehen? Das gegenseitige Verhältniss der beiden spartanischen Königshäuser, deren Ursprung auf die heraklidischen Zwillinge zurückgeführt wurde, mag auch zur Herabsetzung des einen beigetragen haben. Sowohl in der Poesie wie in der Kunst tritt uns dieser Unterschied vielfach entgegen. Entsprechend der Vorstellung, dass nur der eine gestorben ist, der andere unter den Olympiern weilt, wird auf Denkmälern den beiden verschiedentlich weisses und schwarzes Pferd gegeben (ebenso *πῖλος*); auf der Kypseloslade war der eine bärtig, der andere unbärtig dargestellt, was auf verschiedene Altersstufen deutet (P. 5, 19, 2). Wenn Polydeukes des Todes nicht teilhaftig wird, dann hat hierzu der noch deutlich gefühlte Ursprung des Namens beigetragen; denn ein Gott des Lichts, *Πολυλεύκης*, ist dem Tode nicht unterthan[4].

---

[1] Sie gehören eigentlich zu den Mahlzeiten, vgl. Jahrb. 1887, S. 201. Auf einem Terracottarelief im Berliner Antiq. (publiciert?) stehen die Amphoren neben der Kline.

[2] Die kegelförmigen Aufsätze, die bis Claudius von Holz gemachten metae, im römischen Circus maximus sind wohl auch als Symbole der Dioskuren zu betrachten (cfr. die *ovaria*). Auch drei an der Zahl, wie ausdrücklich überliefert, aber z. B. auf der Lampe, die im Dict. des ant. 1, 2, Fig. 1534 abgebildet ist, sieht man zwei. Die Dreizahl hat hier, wie sonst so oft bei den Zwillingen, die Zweizahl verdrängt. Gehört nicht die Münze aus Magnesia a. M. (zwei konische Steine, je von einer Schlange umwunden, die zusammen einen Kranz halten) hierher? S. Usener Str. Helb. 319. Ebenso die ib. erwähnten Capuaner Münzen?

[3] *Γ* 237, *λ* 300. *Κάστωρ* aus *κ̥ντ* in *κεντεῖν*, *κόντος* u. a. (cf. *παθ*, *πενθ*, *πονθ*), »der Stachler«, daher vorzüglich *ἱπποδάμος*; *τὼ Κάστορε*, »die Reiter«, werden den lat. Castores vorausgehen. Darf man nicht auch einen Zusammenhang mit dem lat. Consus annehmen, dem Gotte der Consualia (deren Stiftung durch Romulus man mit dem Raube der sabinischen Mädchen in Verbindung brachte, cf. den Laukippidenraub unten, s. Wissowa in Roschers M L), dessen Altar im Circus maximus an die Lage des *Ταράξιππος* in Olympia erinnert?

[4] M. Müller Essays 2, 90: »der viel Leuchtende«. Die Stämme, mit denen die südlichen Italiker in Berührung kamen, haben zweifellos *Πολυλεύκης* (Pollux) und *Ὀλυσσεύς(ης)* gesagt (s. G. Meyer Gr. Gram.³ S. 243 [hinzuzufügen ist Hes. *Σαῦδοι*, makedonisch = *Σαῦλοι*, s. Preller—Robert 731, 4] und besonders J. Schmidt im Myth. Lex. u.

Apha-riden.

Die Dioskuren geraten in einen verhängnissvollen Streit mit den Aphariden, der beider Paare Tod herbeiführt (so urspr.). Der Vater heisst Aphareus[1], sie selbst Idas und Lynkeus mit durchsichtigen Namen (*Fιδ* und *λυκ*)[2]. Für den Kampf werden zweierlei Gründe angegeben: der Brautraub der Dioskuren und Streit wegen Rinder. Dies letzere stand schon in den Kyprien, s. G. Wentzel De schol. Lycophr. 18 ff.,

---

Odysseus Sp. 654 ff., vgl. Deukalion unten). Urspr. muss man *Ὀ-λυκ-ῆς* (mit prothetischem *ο*) ansetzen; ein *Λεῦκος* ist auch sein *ἑταῖρος* *Δ* 491 (*Ὀδευσσευς* hat die Ruveser Vase Mon. II 36). Dass in der That Odysseus—Olysses in allen wesentlichen Punkten mit unserem »Bruderpaare« übereinstimmt, geht sowohl aus den zwei Hauptbestandtheilen seiner Sage, den Fahrten in der Ferne und der Tötung der Freier (vgl. die Aphariden) wie aus den sicheren Anhaltspunkten, die die peloponnesische Tradition uns giebt, ziemlich deutlich hervor. Seine Braut freit er wie die Brüder, im Laufe erringt er sie (P. 3, 12, 1 u. 4), die Braut aber ist T. des Ikarios, des Bruders des Tyndareos u. s. w. Dass sie wirklich eine *Εὐίππη* ist, wie die Mutter des Sohnes Euryalos bei Parthen. Erot. 3 heisst, mag hier vorläufig bemerkt werden. Dass er auch um Helena wirbt, beruht auf derselben Vorstellung (mehr unten). Seine Verbindung mit Poseidon *ἵππιος*, Artemis *Εὐρίππα* ist bekannt (die geraubten Pferde sind mit der später zu besprechenden Erklärung von den Rindern der Aphariden zu vergleichen), und es darf nicht Wunder nehmen, wenn wir bei Serv. zu Än. 2, 44 (vgl. Sext. Empir. adv. gramm. p. 659 Bekker und Ptolem. N. H. in Westerm. Myth. S. 191) hören, dass Od. in ein Ross verwandelt sei [wie steht es um den alten Namen Lissabons *Ὀλυσιπών* Strab. 3, 152, Ulysippe Solin c. 23? Anknüpfungspunkte wird es wohl gegeben haben]. Seine Entrückung zu »den grauen Männern« deutet auf Norden hin (vgl. die Sage am »Nordberg« P. 8, 44, 4) [auch den Windschlauch des Aiolos hat er besessen, vgl. unten], zu Lande und zur See ist der *πῖλος*-bekleidete Wanderer gleich zu Hause; die Freunde begleitet er zur neuen Heimat in der Fremde, den Feinden ist er »Stadtzerstörer«. Und zeitweilig hält er sich auch in der Unterwelt auf. Das Orakel, das er bei den Eurytanen in Aitolien hat (Aristoteles in dem Schol. zu Lykophr. 799), zeigt seinen chthonischen Charakter, der bei Anderen, die zu demselben Typus gehören und die später zur Besprechung kommen werden, noch deutlicher hervortritt, und nach Ps. Aristot. De mir. auscult c. 114 hat man in Tarent ausser den Atreiden, Tydiden, Aiakiden auch den Laertiaden *ἐναγίσματα* vollzogen, also einer Mehrheit der am Kulte Beteiligten, und zwar wohl zwei, wie bei den Atreiden und Aiakiden der Fall ist. Die Doppelseitigkeit des Odysseus tritt uns ganz unvermittelt in der Od. entgegen, wo er *ν* 431 blond ist, *π* 176 dunkelfarbig erscheint — so steht ein *Ξάνθιππος* einem *Μελάνιππος* gegenüber, so kämpft das himmlische Pferd *Αἴθων* (I 183) mit einem *Μελάνθιος* (*Μελάνθω*) [*Αἴθων* heisst Hektors Pferd *Θ* 185, sonst besonders von Sonnenpferden gebraucht, *Αἴθη* (»Brandfuchs«, Pape-Benseler) ist der Name des Pferdes Agamemnons *Ψ* 295, P. 5, 8, 3], und als *φαίδιμος* spricht er mit den Schatten der Unterwelt. Auch für den Wahnsinn des Odysseus können Parallelen bei seinen nächsten mythischen Verwandten beigebracht werden, ebenso für die Tötung seines Sohnes. Sein göttlicher Charakter erhellt daraus, dass er in Sparta »als Penelopes Ehemann« (Plut. Qu. Gr. 48) ein Heroon hat, überhaupt vorzüglich in Südpeloponnes und in Arkadien zu Hause ist. Als Gott wird er in Epeiros verehrt (Lykophr. 799 f. m. Tz.).

[1] Usener Rh. M. 53, 350 = *ἀφαρεύς* (»Pflüger«, *φάρος* = *ἄροτρον* u. s. w.; v. Wilamowitz Is. S. 55, 29 von *Φαραί*, *Φηραί*). Der Name ist mit dem *Φάραξ* Parthen. Erot. 10 (V. des Kyanippos, Gem. der Leukone) zusammenzuhalten; der »Träger« od. »Räuber«? Vgl. indessen die Söhne des *Ἀλωεύς* u. a. unten.

[2] »Der Sehende« und »der Lichtmann« (d. h. der Seher od. der Leuchter); Mannhardt a. a. O. *Ἴδμων* heisst der Seher der Argonauten.

der durch eine sinnreiche Combination des Schol. zu Lyk. P. 120, 26 mit der Lykophronstelle die zwei Motive schon in den Kyprien vereinigt findet[1]. Das kann indessen mit einiger Sicherheit nicht erwiesen werden, zudem Lyk. V. 546 ff. offenbar den Brautraub nach dem feierlichen Empfange des Alexandros stattfinden lässt und diese Gewaltthat erst dann die notwendige Schärfe bekommt, wenn die Leukippiden die künftigen Bräute der Aphariden sind (von Wentzel S. 20 in Abrede gestellt)[2]. Nach dem Proclusexcerpte giebt aber in den Kyprien Diebstahl der Rinder die Veranlassung zum Streite, und nur zu dieser Situation passt die Versteckung in der Eiche (Fr. 9 K.). Pindar dagegen scheint sich viel näher mit der einfacheren Erzählung der Kyprien zu berühren; er schliesst den Raub der Leukippiden als Ursache des Streites ganz aus und lässt den Idas *ἀμφὶ βουσίν πως χολωθεὶς* den Kastor anfallen. Die geschickt vermittelnde Version, die wir im Schol zu Lyk. lesen, beruht wohl darauf, dass man auch von Söhnen der Dioskuren mit den Leukippiden erzählte (Argos, Attika), und daher ein Zeitraum zwischen Heirat und Tod verstreichen musste[3]. Apd. lässt viel ein-

[1] Kuhnert im ML u. Leukipp. stimmt zu.

[2] Worüber man sich gestritten hat, bleibt freilich dunkel, aber schon die Anwesenheit des Paris kann wohl den Anlass gegeben haben.

[3] Fr. 9 K der Kypr. schliesst sich der vorhergehenden Entdeckung des Lynkeus, nämlich dass die Rinder gestohlen sind, genau an — *αἶψα δὲ Λυγκεὺς Τηΰγετον προσέβαινε* u. s. w. Der Schluss *νύξε δ' ἄρ'* ist wohl mit *ἄγχιστον οἱ Κάστορα* oder *ἄγχι στὰς τόν Κ.* (Heyne) weiterzuführen, wenn nicht der Cod. Laur. (*ἄγχι στα<s> μεγάλαν δρῦν* nach Momms.) Glauben verdient. Sicher aber ist, dass hier Lynkeus die beiden sofort entdeckt und den Kastor verwundet. (Mit Ribbeck Rh. Mus. 33, 461 eine Lücke vor *νύξε κ. τ. λ.* zu constatieren, ist nicht notwendig).

Die Darstellung Pindars ist übrigens recht dunkel; daran aber kann man nicht zweifeln, dass der Streit zuerst zwischen Idas und Kastor entbrennt, vermutlich während sie ihre Herden weiden. Idas verwundet Kastor (tötet ihn aber nicht, damit ihn Polydeukes V. 74 noch am Leben treffe). Lynkeus, der vom Gipfel des Taygetos aus späht, bemerkt den Vorgang; hier muss man mit den Hss. gegen Aristarch *ἥμενος* lesen. Warum hätte er nicht in einer hohen Eiche sitzen können um noch weiter zu sehen? Wer könnte auch ausser Lynkeus in diesem Augenblick in einer Eiche verborgen sitzen? Etwa Kastor, der schon verwundet dahingestreckt war, oder Polydeukes, der V. 65 f. plötzlich den ein *μέγα ἔργον* planenden Aphariden nachsetzt? Dass diese »grosse Aufgabe« die Wegführung der Rinderherden war, ist wahrscheinlich; dadurch wird auch die Spitze gegen die Aphariden gewendet. Lynkeus hat den rechten Augenblick abgepasst und ist sofort an der Seite seines Bruders. Der weitere Kampf folgt am väterlichen Grabe und Zeus steht seinem Sohne helfend bei (*οὔ νιν φλάσαν οὐδ' ἀνέχασσαν* ist Pindars Erfindung — dem Argeier Theaios, der sich so gut mit den Dioskuren steht, kann man nichts anders bieten; ebenso V. 60 *πως* »aus irgend einem Grunde« — dass die Dioskuren widerrechtlich die Rinderherden sich aneignen wollten, konnte er in diesem Preisliede nicht sagen). Wie Polydeukes Nachricht bekommt, sagt Pind. nicht ausdrücklich, das wird aber in den *παλάμαις Διὸς* verborgen liegen, er wird auch wissen den Sohn zu benachrichtigen. So fällt der Eindruck, den die pindar. Erzählung nachlässt, entschieden zu Gunsten der Dioskuren aus, wie der Dichter es auch gewollt hat. Er hat die Sage mit poetischer Freiheit, aber auch mit Takt gestaltet. (Das Fehlen der Partikel im V. 61 schliesst die Annahme aus, dass erst der ganze Vorgang summarisch angedeutet wird, dann die detaillierte Beschreibung folgt).

facher die Heirat der Entzweiung vorhergehen, während Theokr. 22, 149 ff. die beiden Motive kunstvoll verbindet.

Schwer ist es zu erklären, wie man so zäh an zwei verschiedenen Traditionen festhalten konnte, und wie überhaupt zwei, wie es scheint, einander ausschliessende Motive entstehen konnten. In beiden Fällen sind indessen die Dioskuren im Unrecht, denn sie rauben, was Anderen gehört. Darf man nicht vermuten, dass der Brautraub und der Rinderraub ursprünglich dasselbe bedeuten, und dass die Rossgestalt der Leukippiden, die unten erörtert wird, und die Vorstellung von Kühen auf einer ähnlichen Schwankung der Vorstellungen beruhen, wie wir sie auch z. B. in den Asvinsagen antreffen?[1].

Übrigens gewinnen wir aus der Sage wichtige Züge, um den Charakter der Aphariden zu bestimmen. Wie zwischen den beiden Dioskuren ein Unterschied besteht, so auch bei diesem Bruderpaare. Idas ist der stärkere; als ungeschlachter Riese erscheint er in der Erzählung bei Apd. III, 11, 2, 3, wo er als *βουφάγος*, wie ein zweiter Herakles den Sieg davonträgt, und die volkstümliche Sage hat sicher Idas als den Sieger über Polydeukes hervorgehen lassen, was auch Apd. andeutet. Gestorben sind ja beide Bruderpaare — nach den oben angeführten Stellen der Il. und der Od walten die beiden Dioskuren unter der Erde, den Idas aber wird Zeus als Vater der *Διὸς κόροι* mit seinem Blitzstrahl getroffen haben. Als gewaltiger Steinschleuderer scheut er sich nicht, den Grabstein seines eigenen Vaters als Waffe zu benutzen. [Die Aehnlichkeit dieses Motivs mit den lettischen Mythen ist Mannhardt a. a. O. S. 312 nicht entgangen; der Grabstein scheint dadurch hineingekommen zu sein, dass man den Kampfplatz der Söhne mit der Grabstätte des Vaters identificierte]. So hat auch Idas, *ὃς κάρτιστος ἐπιχθονίων γένετ' ἀνδρῶν τῶν τότε* (Il. I 558 ff.) wegen seiner Braut den Pfeil gegen Apollon, der ihm seinen Besitz strittig macht, gerichtet[2]. Von diesem Abenteuer wird man wohl in nördlicheren Gegen-

[1] Vgl. Bergaigne Religion védique 2, 443 ff. Bei den Letten heisst es: »Schwarze Stiere, weisse Hörner, / sie fressen Röhricht im grossen Wasser; / das waren nicht schwarze Stiere, / das waren Gottes Rösschen« (Nr. 68 bei Mannh. a. a. O.; cf. Nr. 69). Dies geht wohl auf eine ähnliche Vorstellung von den Zwillingen zurück.

[2] v. Wilamowitz Isyll S. 82 scheint freilich an der Identität dieses Idas mit dem peloponnesischen zu zweifeln; aber es giebt keine andere Person, an die man diese vom Epos wie noch mehr von der Kunst gefeierte Geschichte anknüpfen könnte. — Myth. Vat. 1,77 erzählt von einem wunderbaren Speere des Idas, das alles traf, worauf er zielte; er ist also als unbesiegbarer Speerkämpfer gedacht.

den erzählt haben; denn ausser als Bewerber um eine Leukippide tritt er auch als Brauträuber in Aitolien oder in Chalkis auf, wo er die Marpessa, die T. des Euenos, wegführt. Diese Geschichte giebt uns verschiedene Anhaltspunkte, wodurch wir Idas näher charakterisieren können. Es wird erzählt, dass er sich nach Ortygia, dem Wachtellande, begiebt und da die *Μάρπησσα*, »die Räuberin«, deren Tochter ausser Kleopatra auch Alkyone, »Eisvogel«, heisst (»nach den Schmerzen der Mutter benannt«, Il.), entführt; man darf vermuten, dass damit die Vorstellung von einem Vogel angedeutet wird. Von den beflügelten *θύελλαι* (δ 515, vgl. unten) wird derselbe Ausdruck (*ἀνήρπασαν*) von der Wegführung gebraucht wie hier von Apollon, der sonst seine Geliebten nicht in die Höhe zu führen braucht. Auf einem beflügelten Wagen entführt aber Idas die Geliebte[1] und zu Wagen verfolgt ihn der Vater Euenos »der Zügler« (hängt wohl mit skr. jam zusammen, s. L. Meyer Et. W. 1, 623)[2], dessen Tod mit demjenigen seiner Pferde zusammenfällt, d. h. er ist selbst als Pferd gedacht; als Mutter der Marpessa wird bei Plut. Parall. c. 40 *Ἀλκ-ίππη*, T. des Oinomaos, angegeben. Das deutet alles auf eine Wesensgleichheit der in der Sage spielenden Personen hin; dass man die beiden Aphariden gerne hoch zu Ross dachte, geht auch aus der Darstellung des Heroon zu Gjölbaschi (hrsg. von Benndorf und Niemann, T. 16) hervor. Wie nun die Aphariden Rossereiter sind, wie auch die Dioskuren, so wird auch ihre Schnelligkeit berühmt gewesen sein, denn *ποσὶν ταχέεσσι* stürmt Lynkeus in den Kyprien zu dem Gipfel des Taygetos hinauf, und als scharfsichtige Späher können sie alles überwachen und überall schnell erscheinen.

Die Aphariden und die Dioskuren sehen sich also sehr ähnlich, gehören auch beide vorzüglich dem südlichen Peloponnes an, die Leukippiden sind beider Paare Bräute, und beide sind sie gestorben. Es liegt nahe, in der Sage von ihrem Tode, die uns überliefert ist, ein Resultat historischer Vorgänge, die sich im Eurotas- und im Pamisosthale abgespielt haben, zu sehen, und das eine Bruderpaar Messenien, das andere Lakonien zuzuteilen[3]. Darauf könnte auch das ungünstige Licht, in welchem Idas erscheint, hinführen, ebenso die Localisierung des Sieges der Dioskuren in Sparta[4]. Pausanias bemerkt, dass sie eigentlich in

[1] Als Reiter oder Wagenlenker wird er auch zu einem Sohne Poseidons gemacht. Aus diesem rein mythischen Motive entstand sehr leicht das Wettrennen zu Wagen, das uns auch sonst häufig in ähnlichen Sagen begegnet.

[2] *Εὐανός* auf der Kypseloslade nach Froehners Verbesserung, Rh. M. 47, 291.

[3] Vgl. B. Niese in Herm. 26, 13 ff.

[4] Im Ephorengebäude steht ein *μνῆμα* des Aphareus, nicht weit von der Skias liegt ein *Κάστορος μνῆμα* mit Hieron, daselbst auch *Ἴδα καὶ Λυγκέως τάφος* (P. 3, 13, 1; 11, 11).

Messenien begraben seien, das aber hätten die Messenier während ihrer langen Abwesenheit vergessen; hier stimmen auch die Neueren dem Pausanias bei. Nun ist es doch sicher, dass die Dorier den *ἱερὸς λόγος* vom Tode der Brüder, die in dem vordorischen Therapne unter der Erde lebendig walten, von den früheren Bewohnern übernommen haben; denn wie kann man sonst die Sage erklären, die die Dioskuren als Räuber oder Diebe erscheinen und auf der Flucht nach Hause in eigenem Lande getötet werden lässt? Das dorische Unvermögen einen Göttertypus, den sie sich zu eigen machten, zu nationalisieren und zu idealisieren, ist hier handgreiflich. Aber die Messenier haben auch die Dioskuren gehabt vor der dorischen Eroberung, denn ihre Niederlage schrieben sie ja dem Umstande zu, dass die D. sie aus Zorn verlassen hätten, und sowohl die D. wie die Aphariden erkennen sie als zu ihrem alten Sagenstoff gehörig J. 370 an; im messenischen Thalamai erzählte man auch von der Geburt der Tyndariden (P. 3, 1, 4), und diese bestimmte Nachricht darf man nicht etwa nur als einen anti-dorischen Zug der messenischen Erfindungskraft auffassen. Die Dioskuren wurden zudem in Sparta nicht dermassen verehrt, dass die religiöse Rehabilitation der Messenier zunächst an ihren Sagen ansetzen müsste. Die Sage wird also vor der dorischen Eroberung in allen wesentlichen Zügen abgeschlossen gewesen sein, und diejenigen, die die Heldenthaten der alten Recken besangen, haben sich nicht irre führen lassen, wenn sie die Aphariden an der kalydonischen Eberjagd und am Argonautenzuge an der Seite der Dioskuren Teil nehmen liessen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass der Kampf der beiden Paare zu dem ursprünglichen Sagenstoffe gehört. Aus den Zwillingen sind zwei Zwillingspaare geworden; dadurch dass man den Streit um die Braut den beiden Paaren zuschrieb, wahrte man zugleich die Einigkeit der Zwillinge unter sich. Diese Anschauung lässt sich durch verwandte Sagen erhärten (darüber später). Durch die lettischen Lieder wird der Brautraub, der Kampf der Beleidigten und der Tod der Räuber als ursprünglich erwiesen. Hier zerschmettert Perkun den E i c h b a u m, dessen Blut fliesst und die Sonnentochter bespritzt — dies eben wegen der H e i r a t der Sonnentochter (dies spricht entschieden für die Gleichsetzung des Brautraubes mit dem Diebstahle von Rindern). Zweifelsohne liegt die Identifikation der Brüder mit Bäumen (Eichen, Apfel- oder Birnbäumen) diesem Zuge des Mythus zu Grunde; dass Pindar ihn nicht mehr verstand, ist ohne Belang.

Molionen.

Wenn wir uns nun zum elischen Bruderpaare, den Molionen, wenden, finden wir auch in Elis denselben göttlichen Typus vertreten. Aus der

Ilias geht hervor, dass die als ganz jung gedachten *Ἀκτορίωνε Μολίονε* tüchtige Krieger (die Nestor »beinahe« unterworfen hätte) und Wagenlenker sind. Als gute Reiter sind sie (cf. Idas oben) die Söhne Poseidons. Auch diese retten aus der Not, als Vorkämpfer des Eleertums[1] treiben sie den »Mistkerl« Herakles (*Κοπρεύς*), der mit Lug und Trug sein Ziel doch nicht erlangt, zurück[2]. Wichtig für die Beurtheilung ihrer Natur ist das Frg. des Ibykos: *τούς τε λευκίππους κόρους / ἅλικας ἰσοπάλους, ἑνιγυίους, / τέκνα Μολιόνας κτάνον, / ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ / ἀργυρέῳ.* Also »Reiter weisschimmernder Pferde«, aus einem Ei geboren, das silbern gedacht wird, um den Glanz auch in ihrem Ursprunge wiederzufinden. Die Übereinstimmung mit den Dioskuren ist schlagend, ohne dass man an eine Entlehnung aus der lakonisch-messenischen Sage zu denken brauchte[3]. Auch die elische Sage gedenkt der sterblichen Mutter der Zwillinge, und wenn Eurytos zuweilen selbständig auftritt[4], erinnert dies an die Trennung der beiden Dioskuren, von denen einer stirbt, der andere dagegen in seliger Ewigkeit weiter lebt. Doch hat in Elis die entgegengesetzte Strömung den Sieg davon getragen, denn nach Hes. fr. 2 Rz. sind die Zwillinge zusammengewachsen, was durch das Ibykosfragment bestätigt wird. Nach dem rationalistisch angehauchten Pherekydes dagegen (Schol. *A* zu *Λ* 709) hätte jeder der beiden zwei Köpfe, vier Hände und vier Füsse gehabt[5], was ein Compromiss nach zwei Seiten ist; zusammengewachsen sind sie doch zwei, getrennt doch einer[6].

[1] Vgl. die spät erfundene Fabel Paus. 5, 2. 2.

[2] Dass er zuletzt die Molionen in einem Hinterhalte bei Kleonai erschlägt (Pind.), ist eine ziemlich fragwürdige Rehabilitation des Herakles-verehrenden Stammes, der in Elis vergebens sein Glück versucht hatte, durch den Mythus vollzogen. *Πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς!* Das *μνῆμα* in Kleonai (P. 2, 15, 1) macht, wie schon die Namen Eurytos und Kteatos besagen, keinen alten Eindruck. In der Gegend wusste man viel von Herakles zu erzählen, die Aktorionen aber waren in Elis nicht gestorben und hatten an den isthmischen Spielen nicht gesiegt. Der Weg von Elis führte eben hier vorüber, dann waren sie auch hier erschlagen (anders Hiller v. Gärtringen RE u. Aktorionen).

[3] O. Kern De theogon. S. 12 lässt diese Angaben sogar ursprünglich für die Molionen gelten, was auch unwahrscheinlich ist.

[4] Vgl. Usener Strena Helbig. 323 A. 1.

[5] Cf. Hyakinthos zu Amyklai, worüber unten. Diese Vorstellung mag in der Darstellungsweise der Kunst wurzeln.

[6] Zu den Namen, die den Ansturm bzw. das energische Leiten des Kampfes (*ἀκτωρ-ἡγεμών* Aisch., vgl. Fick-Bechtel Gr. Pers. 377) bezeichnen, vgl. Usener a. a. O. 323, der Molion mit *Μούλιος*, *Μόλος*, dem V. des Meriones, und dem arkadischen Feste *Μώλεια* zusammenstellt. S. auch Fick-Bechtel 376. [Welckers Deutung (Kl. Schr. 2, 102 ff., vgl. Ep. Cyklus 1, 214 ff.) auf die paarweise mahlenden Mühlsteine scheint jetzt keine Vertreter zu haben]. Hiller v. Gärtringen setzt *ἄκτωρ* = *ἄναξ*, vgl. v. Wilamowitz Eu. Her. 30. — Es darf nicht Wunder nehmen, wenn wir in den vielen Verknüpfungen zwischen elischen und aitolischen Sagen als Bruder des Euenos, des Sohnes der Demonike mit Ares (vgl. oben), einen *Μῶλος* treffen (Apd. I 7, 7, 2); der göttliche Reiter *Μόλος* in Elis wurde hier zu einem *Μῶλος Ἄρηος* (vgl. Apd. III 3, 1 wo der Br. des Idomeneus, S. des Deukalion, in den Hss. *Μῶλος* heisst).

2.

Es wird der Mühe werth sein den Gegenstand des Streites mit den Aphariden, die zwei Leukippiden, näher zu untersuchen. Über ihre mythologische Stellung im allgemeinen kann nach dem in der Einl. Bemerkten kein Zweifel sein. Hier sei besonders auf die Zweizahl der lettischen Gottestöchter aufmerksam gemacht (Nr. 52, 54, 62 in Mannhardts Auswahl). Auf der einen Seite haben wir zwei männliche, auf der anderen zwei weibliche Zwillinge. Der Kult in Sparta ist durch Paus. 3, 16, 1 bezeugt, wo er ein Heiligtum der Hilaeira und Phoibe erwähnt; 3, 13, 7 erwähnt er einen gemeinsamen Kult des Dionysos von der Seite der Leukippiden — so hiessen auch ihre Priesterinnen — und der Dionysiaden, und in einer, freilich späten, spartan. Inschr. (2 Jhr. nach Chr., Bull. dell. Inst 1873, S. 188) wird ein Priester »der Leukippiden und Tyndariden« erwähnt.

Leukippiden.

Für das Alter der Überlieferung von der Heirat der Dioskuren mit den Leukippiden kann indessen das argivische Kultbild, das nach Art des Dipoinos und Skyllis in Ebenholz ausgeführt war, als Zeugnis dienen (Paus. 2, 22, 5); in den Kyprien (Fr. 7 K.) sind sie auch erwähnt gewesen, vielleicht als die durch Raub erworbenen Frauen der Dioskuren. Raub als Form der Eheschliessung ist in Übereinstimmung mit den Sitten der ältesten Zeiten gedacht[1], aber das Gefühl des Unrechtmässigen hat sich schon früh mit der mehr fortgeschrittenen Cultur eingestellt; die Götter aber sind der moderneren Cultur nicht so leicht zugänglich wie die schnell dahinlebenden Menschen.

Von dem hesiodeischen *κατάλογος τῶν Λευκιππίδων* wissen wir nicht viel, der wird sich aber wohl hauptsächlich mit der Nachkommenschaft der Arsinoe beschäftigt haben[2], diejenige der Dioskuren scheint erst spät ins Leben getreten zu sein. Zur näheren Erforschung der Natur der Leukippiden müssen ihre Namen, *Φοίβη* und *Ἱλάειρα*, genauer betrachtet werden; der erstere entspricht dem *Φοῖβος Ἀπόλλων* — sie sind ja auch nach den Kyprien (Fr. 7 K.) die Töchter des Apollon, *Ἱλάειρα* (s. Lobeck Paralip. 1, 210) von *ἱλάομαι*, »die Glänzende«, wird auch als Beiname der Selene gebraucht (von Empedokles bei Plut. de fac. lun. 2, vgl. Hesych und Schol. Pind. N. 10, 112). Als *Λευκιππίδες* sind sie Töchter eines *Λεύκιππος*, und dass sich unter diesem Namen der Helios

[1] Das »Verschwinden« der Tochter Phormions (P. 3, 16, 2; Suid. s. *Φορμίων*) läuft auf dasselbe hinaus.

[2] Vgl. v. Wilamowitz Isyll S. 79 f.

verbirgt, wird schon durch die lettischen »Sonnentöchter« = »Gottestöchter« sicher gestellt[1].

Chariten. Nun ist es aber auffallend, dass die Dioskuren im Kult den Chariten viel näher stehen als den Leukippiden; denn mit jenen haben sie nach P. 3, 14, 6 in Sparta éin gemeinsames Heiligtum und ebenso in Argos, wie man gewöhnlich aus Pind. N. 10, 38 schliesst (sowohl beim Dromos in Sparta wie in Argos haben die beiden Paare dieselbe Bedeutung: die Chariten verleihen den Sieg, wie auch die Dioskuren, ursprünglich wohl im Wettreiten oder Wettfahren). Weiter hören wir, dass am Wege nach Amyklai am Fluss Tiasa ein Hieron für die Chariten *Φαέννα* und *Κλῆτα* (Phene und Klenna) sich befand (P. 3, 18, 6, vgl. 9, 35, 1; Athen. 4, 139 B), das Lakedaimon gestiftet haben sollte — also ein hochaltertümlicher Kult; in der Nähe lag das Heiligtum der Artemis *Κορυθαλία* (Athen. a. a. O.). Auf dem amyklaiischen Throne des Apollo standen sie als *ἀναθήματα* neben Artemis Leukophryene, und sie dienten auch wie die Horen, und zwar zwei an der Zahl, als Stützen des Thrones. Auch auf Thasos scheinen sie mit Apollo vereinigt gewesen zu sein (Arch. Ztg. 1867, T. 217 m. Ins.), ebenso auf Delos (P. 9, 35, 1), in Delphi (Pind. Ol. 14, 10 m. Schol.) und anderswo. Endlich treten die Chariten in Elis in nahe Verbindung mit Helios und Selene (P. 6, 24, 5), in Hermione mit Helios (P. 2, 34, 10), dass Helios und *Αἴγλη* ihre Eltern werden, hat nichts Auffallendes (so Antimach. Fr. 100 K). Und ind der That sind ja die Chariten, die hárī («die beiden Falben«), harítas des Veda[2], mit der Licht- und Wärmequelle der Sonne nah verwandt. Nun scheint ja die Vorstellung von Sonnenrossen auf griechischem Gebiet abhanden gekommen zu sein, die Freude und der Glanz der Schönheit strahlen aus dem eng geschlossenen Schwesternkreise, der Reiz und Anmut des menschlichen Körpers in vollkommener Harmonie zur Darstellung bringt. Aber der Kult hat auch hier ihre Doppelnatur bewahrt, denn als Göttinnen der Erdentiefe haben sie in Orchomenos (Athen) nächtliche Mysterien und chthonische Opferriten, und auf Paros (von hier aus auch auf Thasos) hat man ihrer offenbar als Gestorbener gedacht (ohne Kränze und ohne Flöten vollzog man das Opfer, was man durch die Sage von Androgeos' Tod begründete); bei Cic. De n. d. 3, 44 ist Gratia T. des Erebos und der Nacht, vgl. Hyg. præf. Aber sie sind auch wehrkräftige Göttinnen, so vor allem in Orchomenos (ihre Bilder wurden auch

[1] Urspr. sind sie selbst *Λεύκιπποι*; wenn die Rossgestalt in Vergessenheit geriet, gelangte die gentilicische Namengebung zur Alleinherrschaft. Über Leukippos vgl. Wide L. K. 160.

[2] Vgl. Usener Göttern. S. 131 f.

als Amulette verwendet) und im Ephebeneide in Attika, worüber weiter unten zu handeln sein wird[1].

Wenn wir nach Sparta zurückkehren und hier finden, dass sie im Kult den Leukippiden zur Seite treten oder ihren Platz einnehmen, dann müssen sie eben mit diesen Göttinnen verwandt sein. Nun liegt es ja sehr nah, den Dioskuren, den *λεύκιπποι*, ähnliche als Rosse gedachte Bräute, d. h. eben die *Λευκιππίδες* beizugesellen, und dies wird auch von einer Hesychglosse bestätigt (*πωλία· χαλκοῦν πῆγμά τι, φέρει δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων τὰς τῶν Λευκιππίδων πώλους· δύο δὲ εἶναι παρθένους φασιν*)[2]. *Πῶλοι* können also sowohl die Göttinnen wie ihre Priesterinnen heissen. Die Priesterinnen sind also nicht allein die Dienerinnen der Göttinnen, sondern haben sie in bestimmten Kultushandlungen repräsentiert, wie man annehmen darf. Von einer Kultverbindung der Leukippiden mit den Chariten ist nun nichts direkt bezeugt, und doch werden wir durch eine Mittelstufe, näml. den Kult des Dionysos und der Artemis, auf eine enge Berührung zwischen den beiden Gruppen hingewiesen. Wir wissen aus Paus. 3, 13, 7, dass die Leukippiden mit den Dionysiaden zusammen erst dem Heros, der dem Dionysos den Weg nach Sparta gezeigt hatte (nach Wide dem Leukippos), dann dem Dionysos opferten, wonach die anderen Dionysiaden ein Wettlaufen veranstalteten — alles auf einen Befehl aus Delphi hin. In Elis wurden Dionysos und die Chariten von den Frauen gemeinsam angerufen zu kommen (Plut. Qu. Gr. 36). Es waren vielleicht dieselben Frauen, die nach Plut. Mul. virt. 15 das dionysische Collegium der »Sechzehn« ausmachten[3] und die zwei Chöre stellten, denjenigen der Hippodameia und denjenigen der Physkoa, die die Heraia leiteten und dabei einen Wettlauf der Jungfrauen veranstalteten (P. 5, 16). Also einerseits feierten sie den Brautraub des Pelops, des starken Rossebändigers, der die *Ἱπποδάμεια* wegführt (durch den Vater *Οἰνό-μαος*, vgl. *Οἴνευς*, in den dionysischen Kreis hineingezogen), und andererseits das Verhältnis des Dionysos zu Physkoa *Ὀρθία* (den Demos hat man wohl erfunden wie denjenigen der Artemis *Ὀ.* in Arkadien, Hes. u. *Ὀρθ.*), die mit dem Sohne Narkaios zuerst den Gott ehrte. Dies deckt sich völlig mit dem eben besprochenen Dienst der Dionysiaden und Leukippiden in Sparta; hier hat man auch bei den Dionysien, wo die Jungfrauen um die Wette

[1] Vgl. Wide L. K. S. 331.

[2] Offenbar sind die Chariten auch Heilgöttinnen, denn Orestes opfert ihnen und den »weissen« Eumeniden an der »Heilstätte«, *Ἄκη*, in Arkadien, wenn er wieder genesen war, und in der »Heilquelle« *Ἀκιδαλία* in Orchomenos haben sie gebadet (s. Gruppe Gr. M. S. 82, der freilich darin nur einen Ausdruck der göttlichen Gnade findet).

[3] Vgl. L. Weniger: Das Kolleg. der Sechzehn Frauen u. s. w., Progr. Weimar 1883.

liefen (Hes. u. *Διονυσιάδες*) des Mädchenraubes und der Einführung des neuen Gottesdienstes gedacht (dem elischen Narkaios entspricht hier der *ἥρως*), wenn man die beiden Vorgänge im Kult verband.

Wie aber hat sich der Dionysoskult mit dem Kulte der geraubten Schwestern, der »weissen Pferde«, verbinden können? Man muss annehmen, dass hier die Chariten das Verbindungsglied sind. Wie eng sie mit Dionysos zusamengehören, geht auch daraus hervor, dass er zuletzt zu ihrem Vater gemacht wird; vor allem aber in Elis tritt uns diese enge Zusammengehörigkeit entgegen. Andererseits berühren sich die Chariten in Lakonien mit Artemis und Apollon (Belege in der Realenc. u. Chariten, Sp. 2158), ebenso die Leukippiden, die nach den Kyprien die Töchter Apollons sind[1]. — Die »Sechzehn« Frauen in Elis

[1] Die Verbindung zwischen Dionysos und Artermis scheint, wenigsten in diesen Gegenden, eben unser Schwesterpaar vermittelt zu haben. Die Physkoa *Ὀρθία* in Elis ist keine andere als Artemis *Ὀρθ.*; wir sehen noch aus den Legenden, wie der Kult des Schwester- und Bruderpaares hier den Weg angebahnt hat. In Karyai in Lakonien erzählte man von drei Schwestern: Orphe, Lyko (d. i. Unter- und Oberwelt) und Karya, Töchtern des Dion (*Διοσ-κόραι*), weissagenden Priesterinnen des Apollon. Dionysos liebt Karya [wie Hermes Herse in Athen], wird von den Schwestern ausgespäht, macht diese rasend und verwandelt Karya selbst in einen Baum — daher der Name Artemis *Καρυᾶτις*. Der Tempel in Karyai war sowohl Artemis wie den Karyatiden geweiht, Stat. Theb. 4, 225 m. Lactant., der den ganzen Chor sich nach einem Nussbaum flüchten lässt um sich zu retten (ruinam meditatus omnis chorus in arborem nucis fugit et in ramo ejus pependit. Ergo de arbore et templum et dea nomen accepit). Der König Dion ist ein eifriger Verhrer sowohl des Apollon wie des Dionysos. Dieser ist wohl der neu eindringende, liebende, verfolgende Gott, um dessen Verfolgung zu entgehen die Mädchen sich erhängt haben oder in Bäume verwandelt wurden. [Vgl. Anton. Lib. 32 von Dryope; hier wird die Geliebte des Apollon in eine Pappel (Nymphe), die zwei das Geheimniss verratenden Jungfrauen in Fichten verwandelt].

Der Chor, der diesen Vorgang ins Gedächtnis rief, war der jungfräulichen Göttin Artemis geweiht, den Tanz aber (*καρυατίζειν*) sollten die Dioskuren erfunden haben (Luk. de salt. 10, Pollux 4, 104). [Bei Paus. 4, 16. 9 f. ist der ganze Vorgang ins Historische umgesetzt; nb. aber die Betrunkenheit der Jünglinge].

Hier mag auch an den Zusammenstoss des Artemis- und des Dionysoskults in Patrai erinnert werden: *Κομαιθώ* (vgl. die brauronische A. *αἰθοπία*) und *Μελάνιππος* (P. 7, 19) repräsentieren wiederum das Licht der Oberwelt, das Dunkel der Erde, sie vereinigen sich im T. der Artemis, infolgedessen entstehen Hungersnot und Krankheiten, die erst durch Besänftigung der zürnenden Göttin, und zwar durch Opferung der Schuldigen, beseitigt werden. Erst durch das Einführen der Dionysoskultes, dessen ursprüngliche Menschenopfer auch durch ein unglückliches Paar begründet werden, hören die Menschenopfer auf. In beiden Fällen sind die verehrten Gottheiten *σωτῆρες* von Krankheiten (durch den Dionysoskult werden Eurypylos und die Kalydonier in Wahnsinn versetzt und von diesem geheilt; das besagt nach Apollodor auch der Name Artemis *Ὀρθ.*, die Retterin und die Heilerin), und im Kulte berühren sie sich nahe, vgl. c. 20, 2. Man darf wohl nicht sagen, dass Dionysos die Artemis geliebt hat (das Terracottarelief A. d. I. 1881, T. *E.*, wo Artemis und Dionysos auf einem von Stieren gezogenen Wagen stehen, ist jedenfalls recht sonderbar), aber die enge Verbindung der Artemis mit dem jungfräulichen von Liebhabern verfolgten Schwesterpaare einerseits, andererseits das Band, das Dionysos mit den »Sonnenrossen«, den Göttinnen des himm-

hatten auch die Aufgabe der Hera einen *πέπλος* zu weben (die Chariten weben auf Naxos dem Dionysos ein Gewand bei Apoll. Rh. 4, 423 f.). Nun weben die Frauen in Sparta einen *χιτῶν* in dem Gebäude desselben Namens für den Amyklaiischen Apollon. Dies Gebäude liegt zwischen dem Heiligtume der Leukippiden und einem Hause, das dem Gedächtnis und dem Kulte der Dioskuren geweiht war. Wo kann wohl besser das *φᾶρος*, das nach Alkm. fr. 23 B[4] der Artemis Orthia (vgl. *A. Χιτώνη*) dargebracht wird, gewoben werden als eben in selbigem *Χιτῶν*? Und wer wird dies besser besorgen als eben das dem Chor der Hippodameia entsprechende Priesterinnenkollegium der Göttinnen, die von den Dioskuren geraubt waren, die Leukippiden in Verein mit den dem Chore der Physkoa entsprechenden Dionysiaden?

Damit sind wir bei Alkmans Parthenion angelangt und dieses erfordert jetzt eine genauere Prüfung, speziell mit Rücksicht auf die kultlichen Beziehungen des Jungfrauenchores.

Der Chor bringt der *Ὀρθία* das *φᾶρος* dar; die Jungfrauen wünschen auch vor allem der Aotis zu gefallen, denn sie hat sie von allen Leiden befreit, und Hagesichora hat den lieblichen Frieden herbeigeführt. Etwas Ähnliches wird auch von den 16 Frauen in Elis berichtet (P. 5, 16, 4 ff.): die Legende führte den Chor der Hippodameia auf die Heirat mit Pelops, aber auch auf die Schlichtung der Streitigkeiten zwischen den Eliern und Pisaten zurück (je eine Frau aus 16 elischen Städten gewählt = je 2 Frauen aus den 8 Phylen). Die Chöre der Hippodameia und der Physkoa haben also den wieder hergestellten Frieden gefeiert gerade wie der alkmanische, dem die Aotis = Orthia die Retterin, die *σώτειρα*, ist; das Einführen ihres eigenen Kultes bezeichnet auch das Aufhören einer *νόσος* und Streitigkeiten unter den Bürgern (P. 3, 16, 7 ff., vgl. Anm.). »Aber, wie die jugendliche Sängerin mit leichtem Übergang bemerkt, auch unter uns herrscht jetzt Friede, und den verdanken wir Hagesichora« — so greifen das Mythische und das Genrehafte in reizender Wechselwirkung in einander[1]. Und harmonischer Friede muss herrschen, wo zwei Chöre gegen einander singen und zuletzt unter Hagesichoras kraftvoller Leitung in volle Harmonie

lischen Glanzes und der Freude, verbindet, muss hier als Mittelstufe angenommen werden.

Sogar auf die Gestaltung dieser grossen Gottheiten scheint unser Paar eingewirkt zu haben, wenn Dionysos in Amyklai beflügelt gedacht wurde (*ψίλαξ*, P. 3, 19, 6, Myth. Lex. u. Dionysos, Sp. 1152), und wenn Artemis *Ἡγεμόνη* genannt wird wie eine der Chariten in Athen (auch *Ὀρθία* gehört hieher; die Stiftungslegende erzählte von Wahnsinn der beiden Stifter und *νόσος*, die durch Menschenopfer gesühnt werden musste, vgl. Dionysos in Patrai).

[1] Über *μάχεσθαι*, *ἀμῦναι*, *εἰρήνα* vgl. v. Wilamowitz Herm. 32, 256 f.

austönen; sie singt ja allein ebenso gut wie der Halbchor von elf (v. 99; Hag. muss das Subj. des ἀείδει sein, wie Blass es versteht, denn von ihrer Leitung und ihrem Gesang allein ist in dieser Strophe die Rede; sie singt wie ein apollinischer Schwan[1], ἐγών aber wie ein Käuzchen). Wenn oben die Vermutung ausgesprochen worden ist, dass der alkmanische Chor die Leukippiden sind, die der Artemis das φᾶρος bringen, dann liegt es nahe auch im Liede selbst dies angedeutet zu finden. Die Hauptpersonen sind Hagesichora und Agido, ihr Lob folgt in Str. 4 (urspr. 6). Ganz unvermittelt wird, nachdem Agidos strahlende Schönheit dem Glanz der Sonne gleichgestellt ist, Hagesichoras hervorragendes Äussere mit einem schnellen siegreichen Rennpferde, das man unter friedlich weidende Pferde stellt, verglichen. Dieser Vergleich mit hervorstürmenden Pferden in der Rennbahn geht noch weiter, indem Hag. ein venetischer κέλης genannt wird, deren Mähne wie Gold strahlt (goldene Mähne haben auch die Pferde des Poseidon, N 24), deren Gesicht wie weisschimmerndes Silber ist — d. h. λεύκιππος oder besser eine Argyrippa (Argyrippos in Plaut. Asin), vgl. das silberne Ei, aus dem die weisschimmernden beflügelten Pferde, die Molionen, hervorgegangen sind. Sie wird nach Agido laufen wie ein Kolaxaierpferd nach einem »Eibenischen«[2]. Die beiden werden geradezu mit Pferden identificiert. Die Gleichstellung der Jungfrauen (Jünglinge) mit πῶλοι ist freilich nichts Ungewöhnliches, aber wo sie so durchgeführt wird wie hier, muss es damit eine eigene Bewandtnis haben; so erfordern vor allem die Worte ἵππος τῶν ὑποπετριδίων ὀνείρων eine genauere Erklärung. »Die in Rossegestalt unter Felsen hausenden [oder auf Rossen heransprengenden] Träume« (ὑποπετρίδιος, vgl. ὑπογαίδιος Hes., κατοικίδιος[3], nicht = ὑποπτερίδιος, obgleich ja von beflügelten Träumen oft die Rede ist), ist ein ziemlich alleinstehender Ausdruck, eignet aber dem unter der Erde waltenden Brüder- und Schwesterpaare, das durch Träume den kranken Menschen den Weg zur Heilung zeigt und das in Rossegestalt gedacht wird, völlig. Wie zäh sich diese Vorstellung erhalten hat,

[1] V. 97 kann man einfach ἐστιν supplieren. Weils Conjectur οὐχί verwirft v. Wilamowitz a. a. O. 258.

[2] Als ein weisses (vgl. Herod 4, 52 von weissen skythischen Pferden) nach einem schwarzen (also mit ἔβεν[ν]ος zusammenhängend)? Die Farbe hat für die Güte der Pferde nach dem Urteile der antiken Kenner keine Bedeutung (s. Diels Herm. 31, 358), aber hier im Wettrennen um den Preis der Schönheit spielt auch das Aussehen mit, und weisse Pferde galten für selten und schön und den rasch dahinfahrenden Himmelsgottheiten eigen (Diels führt Hor. Sat. 1, 7, 7 u. Plaut. Asin. 278 an; auch Rhesus' bigae sind niveæ citæque bei Catull 58). Für die Quantität des ἔβεν[ν]ος vgl. Ἐνητικός V. 50, wie Alkman gemessen hat.

[3] v. Wilamowitz Herm. 32, 252 A. 2.

zeigen noch die oneirokritischen Verse bei Suid: ἵππους μελαίνας οὐ καλὸν πάντως βλέπειν, ἵππων δὲ λευκῶν ὄψις ἀγγέλων φάσις (φράσις bei Astramps.). In V. 92 kehrt das Gleichnis wieder, hier ist Hag. die σηραφόρος, auf die beim Umbiegen in andere Richtung (d. h. Gesammtsang der beiden Chöre) alles ankommt. Die Leukippiden zeigen nicht allein in die voll Licht flutende Luft hinauf, sondern auch in die dunkle Erdentiefe hinab, das eine Ross ist schwarz — wenn unsere Vermutung zutrifft —, das andere weiss; auch im Tempel der Leukippiden sahen nicht die Kultbilder gleich aus, und hier haben auch die Göttinnen ihren warnenden Rat im Traume gegeben (P. 3, 16, 1) — ein ähnlicher Unterschied tritt auch bei ihren Freiern an den Tag.

Der andere Chor, der mit dem Leukippidenchore auftritt, wird wohl in dem Kreise der Artemis und des Dionysos zu suchen sein, (vgl. das lydische Costüm, das bei »den Gegnern« hervorgehoben wird)[1], sie sind wohl eben die Dionysiades, von derer Zusammenwirken mit den Leukippiden P. 3, 13, 7 berichtet. Die Plejaden müssen in Elis in Beziehung zu Dionysos getreten sein, vgl. die nahe verwandten Hyaden (nach Maass Herm. 25, 406 A. Kurzform von Ὑακινθίδες, über welche unten gehandelt werden wird), und den Kameo bei Köhler Ges. Schriften 5, T. 3 (Realencykl. u. Chariten, Sp. 2161 erwähnt), wo über dem hervorstürmenden, auf dem gesenkten Kopfe eine Charis tragenden Dionysosstier das Sternbild der Plejaden steht. Deren Schönheit muss der andere Chor besiegen[2] (γάρ V. 60: unsere Führerinnen müssen so schön sein, um die anderen besiegen zu können, denn ihre Schönheit glänzt auch, und wir sind in der Ausstattung unterlegen.

Hippokoontiden.

Wenn diese Erklärung Stich hält, würden wir also für die beiden Chöre, die Dion. und die Leuk., ausser dem Gesammtauftreten bei dem Dionysosfeste auch ein ähnliches bei dem Feier der Artemis Orthia konstatiert haben. In den ersten fünf Strophen des Gedichtes sind mythische Vorgänge erwähnt gewesen, die wohl auch auf den Jungfrauenchor Bezug hatten; denn ganz in der Luft werden sie nicht schweben. Und zwar muss da ein Angriff auf die Ehre einer Göttin (oder mehrerer)

[1] Diels a. a. O. 361.

[2] Str. 6 werden nach der Erwähnung des flotten Schmuckes vier Jungfrauen namhaft gemacht, worauf mit Gewicht Ainesimbrota folgt; dann wiederum vier Namen und Hagesichora. Das Einfachste ist wohl es so zu verstehen, dass je vier aus den beiden Chören genannt werden, worauf die Chorführerinnen folgen, u. V. 73 so zu erklären: auch nicht Ain. ist auf unserer Seite, was in folgender Weise ausgedrückt wird: auch nicht wirst du sagen, wenn du Ain. ansiehst: »Nein, ich möchte doch lieber Astaphis usw.«, die sc. auf unserer Seite sind. Also sie allein ersetzt die vier erwähnten. Fünf aus jedem Chor sind also in der Str. genannt, weil sie die Ältesten, Schönsten oder Angesehendsten sind.

erwähnt gewesen sein, und diesen kann man kaum Anderen zuteilen als den eben da erwähnten Hippokoontiden. Erst ist also der Kampf erwähnt, dann kommt die moralische Reflexion, »die Vergeltung folgte schnell; auf Liebe der Himmlischen dürfen Sterbliche nicht Anspruch machen; das zeigte sich auch hier, denn zu Grunde gingen die Frevler«, den Untergang hat die fünfte Strophe geschildert, dann folgt der Lobpreis der ausserordentlichen Schönheit der bedrohten Göttinnen, die ihre Priesterinnen verkörpern, ebenso natürlich wie bei Theokr. 18 (vgl. Sappho, Kaibel in Hermes 27, 251 f.) die Verherrlichung der schönen Helena auf die glückliche Brautbewerbung des Menelaos folgt. Den Kampf gegen die Hippokoontiden haben vor allem ihre Vetter, die Dioskuren, geführt — vom Anteile des Herakles an der Schlacht ist kein Anzeichen vorhanden (der Pfeil V. 30 kann ja so vielen gehören), und der Mythus muss ein anderer sein als der uns überlieferte (die drei Gründe, die Paus. 3, 15 für den Feldzug des Herakl. giebt, zeigen, wie schlecht begründet er war). Welche Frauen können wir nun besser denken als den Gegenstand der frevlerischen Liebe der Angreifer als eben diejenigen, derer Gedächtnis der Chor der Leukippiden verherrlichte und die mit den Dioskuren verlobt waren — also die Leukippiden, die Hagesichora und Agido im heiligen Augenblicke der Kultushandlung verkörpern? Für diese Vermutung tritt jetzt ein Zeugnis, das freilich verdächtigt worden ist, bestätigend hinzu; der Schol. zu Clem. Alex. Protr. P. 37, 10 Dind. sagt nämlich in Betreff der Hippokoontiden: *μέμνηται καὶ Ἀλκμὰν ἐν ά, μέμνηται καὶ Εὐφορίων ἐν Θράκῃ τῶν Ἱπποκόωντος παίδων, τῶν ἀντιμνηστήρων τῶν Διοσκούρων.* Das bezieht sich eben auf unser Gedicht, das im ersten Buche der Hymnen gestanden hat (Euphorion fusst wohl in dieser spartanischen Sagenform auf Alkman, wenn beide dieselbe Sage erwähnt haben); eine Verwechselung mit den Aphariden ist ausgeschlossen. Auch die Zehnzahl der Hippokoontiden wird eben auf der Zahl des Chores fussen, der die von den lakonischen *ἡμίθεοι* (V. 7) bedrohten Göttinnen verehrt. Denn die 2 Chöre, die Alkmans Lied varaussetzt, bestehen ja eben aus 11 + 10 (V. 98 f.), d. h. 2 mal 10 + Chorführerin; und die Zahl., die zwischen 11 und 10 schwankt, je nachdem man die Chorführerin mitzählt oder nicht, trifft auch mit Rücksicht auf die Hippok. zu, denn der elfte überschüssige, den man zu nennen wusste, erledigt sich nach Alkman als Deritide (nach dieser Version kann Hippokoon selbst nicht mitgezählt werden, wie Usener Rh. M. 53, 354 will, er hat hier nichts zu suchen, ebenso wenig wie Tyndareos oder Aphareus im Kampfe der D. mit den Aphar.; wenn nach Plut. Thes. 31 Tyndareos mit Eurytos kämpft, dann kann

man allerdings auch Hippokoon gegen die Dioskuren kämpfen lassen). Die Zahl der Hippokoontiden, zehn oder (Diod. 4, 33, 6) zwanzig, deren zehn fallen, und die Zahl der Leukippiden (d. h. ihres Chores) sind beide aus dem Jungfrauenchore erwachsen[1]. Und welches sind eigentlich die Söhne des *Ἱπποκόων*, »des Rosskenners«? *Ἱππόθοος, Ἱπποκορυστής, Δορκεύς* (vgl. die Apharidennamen), *Λύκ-αιθος* (vgl. *Λυγκεύς*), *Ἄλκων, Ἀλκί-νοοσ, Εὔρυτος* (vgl. den Molionen) weisen auf nahe Verwandte des göttlichen Bruderpaares hin[2]; sie sind ja *ἡμίσιοι*, wie Menelaos als *μοῦνος ἐν ἁμιθέοις* der Schwiegersohn des Zeus wurde (Theokr. 18, 18). Anzeichen einer Zweizahl sind auch vorhanden, denn beim spartanischen Dromos waren ein *μνῆμα* des Eumedes und ein Heroon des Alkon, hinter der Stoa beim Platanistas haben wir einerseits die Heroa des Alk. und Enarsph., andererseits im Sebrion diejenigen des Dorkeus und Sebros mit der Dorkeiaquelle (vgl. die Quelle des Polydeukes bei Therapne), P. 3, 14 u. 15. Diese paarweise Anordung, wie wir sie aus Paus. Beschreibung annehmen dürfen, weist auf die Vorstellung von zwei Brüdern hin, wenn endlich Hippokoon selbst zu dem Bruder des Tyndareos gemacht wird, dann sind die Söhne nicht anders zu beurteilen als die Aphariden — sie sind mit den Tyndariden geschlechts- und wesensverwandt, und wenn man hier nach Landschaften trennen wollte, würden die Hippok. dem Eurotasthale, die Aphariden dem Pamisosthale zufallen. Die göttliche Natur hat man im spartanischen Kult auch nicht vergessen. Aber im Kultliede ist die Vergrösserung

[1] In der urspr. fünften Str. ist erzählt gewesen, wie die von den Göttern Geliebten (V. 1. *ἀνέρων δ'ὑπέρτατοι?*) und Begnadeten in jugendlichem, frevelndem Übermut (die *ἥβα* stürzte sie ins Verderben) sich an den jungen Göttinnen vergriffen (*χέρας ματαίας εἰς θέας φέρουσ' ἔβα*, vgl. So. Tr. 562 *ψαύει ματαίαις χερσίν* von Nessos, der sich an Deianeira vergreift). Wenn die Gegner mit Bogen und marmornen Mühlsteinen kämpfen, denkt man an den steinschleudernden Idas im Apharidenkampfe. Den Tod ernteten sie alle, weil sie Böses geplant hatten (V. 34 f.)

[2] Von einem *πὺξ ἀγαθός* Skaios legt der delphische Tripus (Herod. 5, 60) Zeugnis ab. Über Dorkeus sei noch Folgendes hinzugefügt. Er begegnet uns auch sonst unter anderen, leicht verschleierten Namen. Zunächst wird er noch einmal in Berührung mit Herakles gebracht. Bei Apd. 2, 5, 10 stiehlt Derkynos mit seinem Bruder Ialebion (Pomp. Mela 2,5 nennt Albiona et Bergion, Neptuni liberos, bei Arles) dem durch Ligurien wandernden Herakles seine Rinder weg und wird von diesem erschlagen. [Der Ialebion erinnert an den Aressohn *Ἰάλμενος* in Orchomenos, Br. des Askalaphos]. Im fernen Westen ist auch der alte König der Aboriginer Dercennus zu Hause, Verg. Æn. 11, 850, von dem übrigens die alten Erklärer ebenso wenig wissen wie wir. Dem Westen gehört auch *Δράκιος* zu, der mit Meges und Amphion die Epeier gegen Troja führen (*N* 692). Das geht alles auf dieselbe bedeutungsvolle mythische Person zurück, »den scharfen Späher«, den göttlichen Bruder. — *Ἐνάρσφορος*, (vgl. *Ἀρσινόη?*) wohl »der Taubringer«. Die honigspendenden Aşvin werden von Oldenberg a. a. O. 208 A. 4 auf die Gabe des Morgentaus gedeutet. — *Σέβρος = Θόας*, vgl. Fick-Bechtel 432. — *Εὐμήδης* cf. *Μήδεια* unten [vgl. *Ἀγαμήδη*, T. des Augeias, Gem. des *Μούλιος*, *Λ* 739; auch *Ἑκαμήδη*, T. des *Ἀρσίνοος*, *Λ* 624? *Νόα* lak. »Quelle«, Hesych].

ihrer Zahl wie die ihrer Geliebten auf zehn vollzogen. — Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, dass die Hippokoontiden sich den Leukippiden in frevelhafter Liebe genähert haben. Doch scheinen im Jungfrauenliede Spuren vorhanden zu sein, die auch auf die den Leuk. so nahe stehenden Chariten hinführen. Denn in der vierten (urspr.) Strophe werden nach Aphrodite und den Phorkystöchtern die Chariten erwähnt (nach der jetzt gew. angenommenen Lesart): »die Ch. aber mit den liebevollen Augenliedern gehen in Zeus' Haus hinein«, der Dichter will offenbar sagen: »Auch diese gehören dem Himmel an« (V. 16), um damit ihre göttliche Natur hervorzuheben. Wenn sie aber hier in eine Reihe mit Aphrodite, deren Liebesverhältnisse mit Sterblichen oft besungen worden waren, und mit Nereiden wie z. B. Thetis gestellt werden, sind wohl auch sie von Sterblichen begehrt worden — wovon wir freilich sonst nichts hören[1]. Das müssen aber die Hippokoontiden sein. Dann werden wir Anklänge an dasselbe auch in *ἁ κλεννὰ χοραγός* und in der Sonne, der die Agido gleich ist und deren Glanz in der Nacht sie ersetzt (»sie bezeugt, dass die Sonne uns scheint« kann man wohl allein übersetzen) vernehmen — vgl. die Charitennamen Klenna (Kleta) und Phaenna, Phene (*φαίνη*), ausserdem den Leukippidennamen *Φοίβη*. Wir dürfen uns jetzt nach dem oben (39 f.) Ausgeführten nicht wundern, dass in dem Parthenion die Vorstellungen von Leukippiden und Chariten vollständig in einander hinüberfliessen, wir dürfen wohl auch sagen, dass sie in Sparta zwei Namen für dasselbe sind. Wie auf Darstellungen des Leukippidenraubes Chariten auftreten können, vgl. die Meidiasvase Wien. Vorlegbl. 4, 1 u. die Coghillsche Vase (s. Myth. Lex.), ist somit ganz erklärlich; die Namen *Πειθώ* (nach Hermesianax eine Charis), *Χρυσηΐς* (vgl. den Wagenlenker des Dioskuren *Χρύσιππος* und die goldene Mähne der Hagesichora) als ihre Gespielinnen erklären sich leicht als Charitennamen (Agaue ist aus den Darstellungen des Thetisraubes hierher verschlagen), auf dem bekannten Herculanenser Marmorgemälde des Alexandros finden wir neben Phoibe und Hileaeira Aglaie, die sonst als eine Charis hinlänglich bezeugt ist[2]. Das Kultbild, das

[1] Für diese poetische Zusammenstellung der Chariten mit der Thetis haben wir auch Belege aus der bildenden Kunst, wenn wir unter »Chariten« Leukippiden verstehen, vgl. die Fragmente *Ἐφ. ἀρχ.* 1885, T. 5, 1, vielleicht auch das Nereidenmonument aus Xanthos (vgl. Kuhnert in Myth. Lex. u. Leukipp. Sp. 1995, Furtwängler Arch. Zeit. 1883, 347).

[2] Robert im 21ten Hallischen Winckelmannsprogr., S. 22 f., entscheidet sich dafür, dass Agl. keine Charitin sein kann, verzichtet aber auf eine andere Erklärung. Wenn man aber die enge Verwandtschaft der Leukippiden mit den Chariten bedenkt, hat ja dies nichts Auffallendes. Astragalspielende Charis kommt in Elis vor, P. 6, 24, 6. Diese Verbindung von Leukippiden und Chariten auf den bildlichen Darstellungen ist wohl auf die Künstler zurückzuführen, die mit dem lakonischen Mythus und Kult am besten Fühlung hatten, die Verfertiger des amyklaischen Throns und des Kultbildes der Athene Chalkioikos, Bathykles und Gitiadas. [Vgl. Furtw. Meisterw. 709.]

auf Bildwerken erscheint, darf man mit Bestimmtheit für Artemis Orthia erklären (vgl. Robert im 18ten Hall. Winckelm.progr., 53 A. 13), deren Priesterin nach Hygin Heleaeira war, und die nach Alkm. den zu ihren Ehren tanzenden Jungfrauen wieder Frieden und Ruhe hergestellt hat, der Bruder Apollon passt in das Ensemble vortrefflich hinein[1] wegen seiner Stellung sowohl zu den Chariten wie zu den Leukippiden. Von Interesse ist es aber zu sehen, dass im Kultliede der Raub der Dioskuren, der bei den Künstlern alleinherrschend gewesen zu sein scheint, demjenigen der Hippokoontiden gewichen ist — und so erscheinen wiederum die Dioskuren als *σωτῆρες*, wie man sie auch sonst dachte, und die Jungfrauen, die beim Feste der Artemis der ihrer Jungfräulichkeit einstmals drohenden Gefahr und der Rettung dankbar gedachten, sind eben wie die mit ihnen identificierten Leukippiden selbst Jungfrauen und nicht die Frauen der Dioskuren, wie man sie besonders ausserhalb des Eurotasthales sich gern dachte. Dasselbe drückt auch die Vereinigung der jungfräulichen Chariten mit den Dioskuren in demselben Tempel aus, während die Leukippiden ihr eigenes Heiligtum haben.

Penelope.

Wir können diese jungfräulichen Göttinnen, »die weissen Fohlen«, nicht verlassen, ohne zuerst das ihrem Heiligtum benachbarte Heroon des Odysseus zu erwähnen. Diese Nachbarschaft fiel sehon im Altertum auf, vgl. Plut. Qu. Gr. 48, p. 302 C.: *Διὰ τὶ ἐν Λακεδαίμονι παρὰ το τῶνΛευκιππίδων ἱερὸν ἵδρυται τοῦ Ὀδυσσέως ἡρῷον.* Plutarchs eigene Erklärung wird wohl Niemanden befriedigen, aber die Hinweisung auf die Beziehung des Odysseus zur Athene kann man benutzen, wenn man damit Paus. 3, 12, 4 verbindet, wo Odysseus nach glücklich vollendetem Wettlauf um die Penelope der Ath. *Κελευθεία* (»die den Wanderer glücklich zum Ziele führt«) bei dem Wege Apheta drei Heiligtümer weiht, und P. 3, 20, 10, wo ein Kultbild der *Αἰδώς* durch die Verhüllung Penelopes erklärt wird. Dass Ikarios zu Wagen dem Brauträuber nachgesetzt ist, hat man in eine harmlose, mit der Treue Penelopes und dem Menschenkenntnis des weltgewandten Od. stimmende Scene umgedeutet. Der Name Aidos passt für eine schamhafte, aber auch wehrkräftige

[1] Auf Apollon selbst oder auf einen apollinischen Helden ist der bildliche Typus überführt M. d. I. 9, T. 28, wo die Flügelpferde interessant sind; die würden zu den Dioskuren gut passen.

jungfräuliche Göttin[1]. Odysseus ist oben als eine Einzelerscheinung des Bruderpaares besprochen, Penelope ἡ Σπαρτιᾶτις (Luk. Dial. deor. 22, 2) können wir jetzt dem Schwesterpaare beigesellen, die aufdringlichen Freier, wie sie uns das Epos schildert, gehören zum Kern des Mythus; von dem Motive des Webens wird später mehrmals die Rede sein, aber schon hier sei auf die webenden Sonnentöchter, die Mannhardt a. a. O. 217 (cf. 211; Nr. 73 »die Weberin von Sternendecken«) bespricht, aufmerksam gemacht. Das Gewebe, das nachts immer aufgelöst wird, morgens immer aufs Neue angefangen, liegt es in der That sehr nah natursymbolisch zu deuten. Der Name Penelope wird auch als Weberin gedeutet[2]. Von Vogelgestalt legen noch die πηνέλοπες (Krickenten), die verwandelten Penelopen, Zeugnis ab. Es ist wahrscheinlich, dass die Aidos, die in Lakonien verehrt wurde, jedenfalls mit der Jungfrau Penelope nah verwandt war, wie man aus den bildlichen Darstellungen schliessen darf; dass diese nicht von vornherein Odysseus Gattin ist, erhellt daraus, dass sie auch mit Apollon (und Hermes) verknüpft wurde, durch den Vater Ikarios, der, um die mythische Verwandtschaft auch geneaologisch auszudrücken, zu einem Bruder des Tyndareos, Leukippos, Aphareus, gemacht wird, und durch ihren Bruder Thoas wird sie auch in den dionysischen Kreis hineingezogen. Die Aidos ist freilich eine Abstraktion, aber sie hat sich aus dem Kulte der jungfräulichen Schwestern die auch im Kampfe ihren Mut zu bethätigen wussten (daher wird Aidos auch als Kriegsgöttin verehrt), entwickelt, und, wenn sich im Epos die wesensverwandte Nemesis ihr beigestellt, haben wir wiederum die Vereinigung der beiden Schwestern. So ist sowohl Odysseus wie Penelope, die sonst vorzüglich in Arkadien zu Hause sind, auf Grund der Vorstellungen, die im lakonischen Boden wurzeln, der Gattung der Zwillinge zugewiesen worden; jetzt werden wir die Frage des Plutarch, warum der Tempel der Leukippiden und derjenige des Od. einander benachbart waren, ohne die durch das Epos entwickelte Rolle seiner Beschützerin Athene zu berücksichtigen, einfach mit der Wesensgleichheit der beiden beantworten[3].

[1] Vgl. Aidos als Beischrift statt Artemis auf dem Tityosbilde Gerh. A. V. 1, 22 [wo freilich Jahn Ἀρτέμιδος liest, Arch. Aufs. 130] und ihr Verhältnis zur Athene; als jungfräuliche Hore bei Kaib. Epigr. 1110. Aidos finden wir vollends statt Penelope geschrieben auf einer Vase, Welcker Gr. G. 3, 219 A. 6 (auch beim Raube der Hippodameia ist eine Artemis Aidos, wie man sie nennen darf, dargestellt). Dass Aidos von den lakedaimonischen Kriegern als Göttin verehrt wurde, wissen wir aus Xen. Symp. 8, 35, sie ist die Göttin des Ehrgefühls im Kampfe (vgl. Nemesis, *N* 122; mehr hierüber unten).

[2] Curtius Gr. Et.[5] 275.

[3] Wie derselbe mythische Vorgang immer aufs Neue variiert wird, zeigt uns die Geschichte von der Heirat der Zwillingsöhne des Aristodem mit den Zwillingstöchtern des Thersandros Λαθρία (vgl. Ὀρφη oben S. 16 A. 1) und Ἀναξάνδρα (vgl. die ἄνακε), die hinter dem Lykurgostempel in Sparta einen Altar hatten und von einem Heraklessohne Κτήσ-ιππος abstammen (P. 3, 16, 6). Wenn die beiden Königshäuser Spartas ihre Urahnen in den beiden Zwillingen Εὐρυσθένης und Προκλῆς, den Söhnen des Aristodem, wiederfinden, knüpfen sie an die göttlichen Zwillinge an und nehmen auch den Mythus vom Raube der Jungfrauen mit auf. Dies ist kein alleinstehender Vorgang unter den genealogisierenden Kreisen, aber in Sparta, wo die Wucherung desselben Typus uns auf Schritt und Tritt begegnet, lag der Gedanke besonders nah. Parallelen werden uns später begegnen.

Im Leukippidentempel war nach Pausanias (3, 16, 1) ein Ei aufgehängt; »es wäre das Ei der Leda«, sagte man. Dies passt aber nur für einen Dioskurentempel, im spartanischen Kulte sind die beiden Paare auseinander gehalten. Das Ei braucht man ebenso wenig hier wie bei den Molionen nur den Dioskuren zu vindicieren. Es soll wohl die Eigeburt der Leukippiden erklären, und diese sind also beflügelt zu denken. Wenn auf dem Coghillschen Gefäss, das den Leukippidenraub darstellt, Schwäne vorkommen, muss ein enger Zusammenhang zwischen diesen Vögeln und den Jungfrauen bestehen[1]. Jedenfalls gelangen wir auch in Betreff der Leukippiden zu einer ähnlichen Vorstellung, wie wir sie bei den entsprechenden Bruderpaaren vermutet haben, einer Vereinigung von Pferdegestalt und Beflügelung (auch ohne Alkmans ὑποπετριδίων ὀνείρων V. 49 als »beflügelt« aufzufassen).

3.

Helena

Mit den Leukippiden ist Helena eng verknüpft, drückt doch der Name himmlischen Glanz aus[2]. In Sparta war die Erinnerung an die jungfräuliche Helena immer lebendig, sie war ja in allen Beziehungen die hervorragendste der Jungfrauen im Platanistas gewesen (Theokr. 18), sie hatte auch der Artemis Ὀρθία den Reigen getanzt (Plut. Thes. 31, Hyg. f. 79), sie war auch während des frommen Tanzes von Theseus geraubt worden oder sie war nach einer anderen Version von dem Hippokoontiden Enarsphoros mit Gewalt bedroht (Plut. a. a. O. nach Hellanikos). Das stellt sie alles auf eine Stufe mit den Leukippiden.

[1] Was übrigens Leda betrifft, die man sich als Schwan gedacht hat, ist auch ein anderer Name überliefert; denn Plutarch de Pyth. or. c. 14 berichtet (nach den γραμματικοί), dass sie Mnesinoe genannt wurde, welcher Name von dem Sohne des Polydeukes und der Leukippide Phoibe Mnesinoos (Mnasinus) nicht getrennt werden kann. Sie ist die T. einer Leukippe (Hyg. f. 14), die Schwester einer Melanippe (F. H. G. 4, 549), einer Ἀλθαίη (also ἰατρομάντις!), einer Ὑπερμνήστρα (vgl. Κλυταιμνήστρα, die Schw. Helenas). Sie gehört nach Lakonien und Aitolien, wie z. B. Odysseus und Penelope.

[2] Fick-Bechtel S. 426.

Wenn wir für die Leukippiden Beflügelung angenommen haben, gilt dasselbe für Helena — sie ist aus einem Schwanenei geboren[1]. Ja auch von der Pferdegestalt ist ein deutliches Anzeichen vorhanden. Am Wege von Sparta nach Arkadien, also auf derselben Strecke, an welche die Erinnerung vom Raube der Penelope geknüpft war, lag nach Paus. 3, 20, 9 *Ἵππου μνῆμα;* Tyndareos hätte nämlich ein Pferd geopfert und die Freier durch einen Eid verpflichtet dem Vorgezogenen Hilfe zu leisten, indem er sie auf den Stücken des Pferdes stehen liess[2]; darauf wurde das Pferd begraben. Pferdeopfer beim Eidschwur ist etwas ganz Singuläres (s. Stengel Kultusalt.[2] 122), die Erklärung hat sich an »die Grabstätte des Pferdes« und an die Hauptperson Helena zu halten. Nun haben wir auch in Athen einen Ort, der an diesen lakonischen erinnert, näml. *Παρ' ἵππον καὶ κόρην*, der den Einwohnern wohl bekannt gewesen sein muss: eine Tochter des Kodriden *Ἱππομένης*, die ein Bürger verführt hatte, sei mit einem Pferde da lebend begraben und vom Pferde aufgefressen worden[3]. Wie man sich später diese Geschichte zurecht machte, geht uns nichts an; wir erkennen hier deutlich wieder die geraubte Jungfrau in Pferdegestalt, die unter der Erde waltet; mit ihrem Buhlen, d. i. dem Pferde, ist sie begraben worden (das Motiv des Hungers, das hier auftritt, wird uns auch später begegnen), oder der Buhle ist »wie ein Pferd« vor den Wagen gespannt worden. Hier ist also der Tod der Jungfrau in Verbindung mit dem Raube gesetzt und eine für spätere streng moralisierende Menschen erbauliche Geschichte aus dem alten Mythus ausgesponnen. Aehnliche Vorstellungen werden wir auch bei dem lakonischen *Ἵππου μνῆμα*, wo ein Pferd begraben lag und wo man von Helena und ihren Freiern erzählte, voraussetzen; statt der Helena als Pferd gedacht

[1] Auf einer Gemme bei Milling. Gal. myth. 156, 539 ist Helena als Flügelfigur dargestellt, denn anders kann man den beigeschriebenen Namen Elina nicht deuten. Vgl. auch ihren beflügelten Sohn Euphorion unten.

[2] Vgl. Frazer Z. St.

[3] Die Geschichte hat Nikol. Damask. in seinen Historiai behandelt, fr. 51 in F. H. G. III 386. Zuerst erwähnt Aischin. in Timarch. § 182 die Geschichte, auch Kallimachos, der die Jungfrau *Λειμωνίς* nennt, hat sie behandelt, während sie bei Herakl. Pont. *Λειμώνη* heisst, ebenso Ovid. Ib. 457. Diese beiden Letzten berichten, dass der Verführer an einen Wagen gebunden den Tod gefunden habe. Suidas' Notiz stammt aus Nikol., während dagegen Photius einfach berichtet: *τὴν θυγατέρα καθεῖρξεν ἐν χώρῃ τινὶ μεθ' ἵππου μαινομένου διότι λαθραίᾳ μίξει τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἐλυμήνατο, καὶ ὁ ἵππος τὴν θυγατέρα βορὰν ἐποιήσατο.* Also mit dem *ἵππος* hat das Mädchen Umgang gehabt, und sie müssen beide zusammen sterben. — Ich kann nicht umhin auf das Rossopfer der Inder aufmerksam zu machen; hier legt sich die oberste Gemahlin des Königs zu dem toten Rosse, und beide werden mit einem Gewande zugedeckt (Oldenberg a. a. O. 473 ff.). Die Festgebräuche sonst deuten auf Vorstellungen von einer vorbildlichen Eheschliessung.

hat man das singuläre Pferdeopfer eingesetzt[1]. Doch scheint die Vorstellung von einer zu Wagen fahrenden Helena in der Pompe, die ihr zu Ehren die Jungfrauen veranstalten, noch auf die Wagenlenkerin (Reiterin) hinzudeuten (Hes. u. *κάνναθρα*). Ist es auch jetzt wahrscheinlich, dass Helena mit den Leukippiden zusammenfällt (wenn Enarsphoros ihr Gewalt anthun will, ist sie wohl geradezu als Leukippide gedacht, worauf freilich Alkman in dem besprochenen Jungfernliede keine Rücksicht zu nehmen scheint)[2], — man hat sogar erzählt, dass Idas und Lynkeus sie geraubt hätten (Plut. Thes. 31) — gelangen wir auf Umwegen zu demselben Resultat[3]. Die Vaterschaft des Helios liegt dann nicht weit ab (u. S. 31, A. 1).

Die Nymphen in Karyai sind oben S. 16, A. 1 mit dem Schwesternpaare zusammengestellt; sie haben sich um der drohenden Gefahr zu entgehen an den Zweigen der Nussbäume aufgehängt, d. h. sie sind in Nussbäume verwandelt worden, was auch von der Nymphe Karya ausdrücklich gesagt wird. Auch Helena wurde als B a u m verehrt, als Platane in Sparta, auf Rhodos unter dem Namen *Δενδρῖτις* (P. 3, 19, 10)[4].

[1] Nicht weit von dieser Stelle standen 7 Säulen, *οὓς ἀστέρων τῶν πλανητῶν φασὶν ἀγάλματα* (Paus. a. a. O.). Man kann wohl, zumal am Wege nach Arkadien, kaum an Andere denken als an die Pleiaden, die uns im Alkmans Parthenion begegnet sind; um dieses Zusammentreffen zu verstehen, müssen wir aber wiederum auf die Leukippiden zurückgreifen, deren Gegenchor die Pleiaden (Dionysiaden) waren.

[2] Helenas Befreiung durch Herakles, wie sie Kaibel Herm. 27, 258, um die Nachbarschaft der Heiligtümer des Herakles und der Helena (P. 3, 15, 3) zu erklären, vermutet, kann man wohl einer späteren Sagenversion zutrauen; Tyndareos hätte ja auch, nach Plut. a. a. O., aus Furcht vor Enarsphoros dem Theseus die Helena zum Schutz anvertraut, was wohl auch darauf auskommt, dass man mit der Hilfe der Dioskuren nicht rechnen dürfte. So hat man eine Doublette zum Leukippidenraube geschaffen und dem Herakles eine würdevolle Ursache zur Vernichtung des Hippokoontidenhauses gegeben. Aber im Kulte hat schwerlich diese Sage gelebt. (Wide L. K. S. 346 nimmt an, dass Herakles an die Stelle des Menelaos getreten sei, was doch in der Umgebung des Dromos weniger wahrscheinlich ist).

[3] Übrigens liegt uns wahrscheinlich ein directes Zeugnis von Helenas Abstammung von Leukippos vor, näml. Hyg. f. 157, wo es steht: Euadne ex † Lena Leucippi filia; die Correctur H e l e n a darf nach den obigen Ausführungen nicht zu gewaltsam scheinen. Also statt der pindarischen Version (Poseidon vermählt sich mit Pitane) wird eine andere gegolten haben, nach der Poseidon mit der Leukippostochter H. die Mutter des eleischen Iamidengeschlechtes zeugt. Nach den hesiodeischen Katalogen ist sie die T. des Okeanos und der Tethys (im neugefundenen Frg. Col. 1, V. 8 muss man auch *Τηθὺς κυανῶπις* lesen), vgl. auch die Sage von *Πέφνη* Schol. Lyk. 87, dann kann man sie auch dem Meeresbeherrscher, eventuell einem Pos. *ἵππιος* beigesellen. Es ist wohl möglich, dass die Iamiden schon vor der Übersiedelung eines Zweiges nach Sparta von einer sagenhaften Anknüpfung ihres Geschlechtes mit dem Eurotasthale wussten (auch die Asklepiaden stammten ja von der Verbindung Apollons mit einer Leukippostochter ab). In Pitana angesiedelt haben sie die weniger anspruchsvolle Pitana vorgezogen, »die gar nichts zu thun hat als die Euadna zu gebären« (v. Wilamowitz).

[4] Wenn es berichtet wird, dass Helena, wenn sie überrascht wurde, im Bade sich befand, war wohl auch hier neben dem Baume eine Helena q u e l l e, wie bei der Platane *Μενελαΐς* bei Kaphyai in Arkadien eine Quelle desselben Namens existierte (P. 8, 23, 4).

Man erzählte auf dieser Insel, wie Helena, von einem Brüderpaare vertrieben (den Söhnen des Menelaos Nikostratos und Megapenthes, die auf dem amyklaischen Throne auf einem Pferde sitzend abgebildet waren, P. 3, 18, 13), bei ihrer Freundin Polyxo auf Rhodos Schutz gesucht habe, aber auf deren Anstiftung von den als Erinyen verkleideten Dienerinnen an einen Baum aufgehängt sei, um auf diese Weise für den Tod des Heraklessohnes Tlepolemos, des Gatten der Polyxo, zu büssen. Alles zur Erklärung des Namens *Δενδρῖτις*, dessen Ursprung, wie bei den Karyatiden, auf Erhängung und Verwandlung in einen Baum zurückgeführt wird[1]. Wie Helena als die hervoragendste unter den Jungfrauen gedacht und vorzüglich von diesen als ihre Beschützerin verehrt wurde, so zeichnet sie sich in allen weiblichen Tugenden, auch in der Webekunst aus, das geht aus der Il. hervor (vgl. *ο* 104) und wird auch im Theokrits Hochzeitslied hervorgehoben. Gewiss gehört die Tüchtigkeit im Weben dem alltäglichen Leben an, aber sie wird doch hier, wenn wir Helena mit Penelope vergleichen und uns an die im Chiton webenden Frauen erinnern (s. oben), mythische Bedeutung haben. — Damit tritt Helena in die engste Beziehung zu dem Leben der Natur, wie ihre Brüder, die Dioskuren, wie ihre nächsten Verwandten, die Leukipp. und die Chariten. »Wie der Mond in der Frühlingsnacht geht sie auf« singt Theokr. von »der goldenen Helena«, vgl. die Chariten Hileaeira und Phoibe[2]. Schon die Alten haben den Namen als Mond gedeutet[3]. Auch als Stern erscheint sie den Schiffern mit ihren Brüdern *ναυτίλοις σωτήριος*[4] (vgl. den Stein *ἀστερίτης* bei Ptol. N. H. 7), und auf dem weisschimmernden göttlichen Eilande Leuke, das als Aufenthalsort für *λεύκιπποι* gut passt, ist sie mit Achill vermählt und hier hat sie nach Ptol. Heph.

Über ihre Beziehungen zu Quellen vgl. Steph. Byz. 265, 1, in Chios; Ptolem. N. H. im Lande der Bebryker; Paus. 2, 2, 2 *Ἑλένης λουτρόν* bei Kenchreai. — Weil die Hyacinthe (ausser der Lotosblüte) ihr heilig war (Theokr. 18, 2; 43), ist auch das Ei bei Sappho fr. 65 *ὑακίνθῳ πεπυκαδμένον*.

[1] Übrigens ist die Begründung der Rache, dass sie den Tod des Tlepolemos verschuldet hätte und daher den Tod selbst hätte erleiden müssen, völlig übereinstimmend mit der Weise, wie man den Zug seines Vaters Herakles gegen die Hippokoontiden begründete; diese hätten seinen Vetter Oionos erschlagen und daher selbst später mit dem Leben büssen müssen. Man sieht, wie Herakles sich langsam in den fest gefügten Mythenkreis hineindrängt, aber nicht ohne Wunden; einen sicheren Platz hat er sich auch nicht erobert.

[2] Die Gleichnisse Theokrits scheint Helenas Kult veranlasst zu haben, denn als hochragende Platane wurde sie verehrt und als Pferd urspr. gedacht.

[3] Vgl. Athen. 2, 57; Eust zu Hom. 1488, 21; Tz. Lyk. Al. 89. Der münzliche Beleg bei Imhoof-Blumer Choix de m. gr. 5, 172.

[4] Späteren freilich, die in Helena furiarum una sahen, galt sie als Unheil bringend (Plin. N. H. 2, 101).

4 einen Flügelknaben Euphorion geboren, den Zeus mit dem Blitz tötet[1].

Aber Helena ist auch gestorben, wie ihre Brüder (in Causalzusammenhang ist ihr Tod wie auch derjenige ihrer Mutter bei Eu. Hel. 132 gebracht), in Therapne lag sie nach Paus. 3, 19, 9 mit Menelaos begraben, und gerade hier genoss sie göttliche Verehrung (Isokr. Helena 63). Ihr Tod hat aber der verseuchten Gesellschaft Heilung gebracht, wie der Tod der Iphigeneia den ratlosen Achaiern, was wir aus der wichtigen Kunde, die Plut. Par. min 35 bewahrt hat, sehen: Helena sollte während einer Pest geopfert werden, die nur durch Jungfrauenopfer beseitigt werden könnte. Ein Adler führt das Schwert weg und lässt es auf eine Kuh herabfallen[2]. Helena ist also *σώτειρα*, so gut wie ihre Brüder *σωτῆρες* sind; sie muss sterben, um Andere zu heilen, ehe sie in die ewige Herrlichkeit eingeht. Die *νόσος* mit folgenden Menschenopfern ist uns schon begegnet und zwar innerhalb des Artemiskultes, wo ein Kultus des Jungfrauenpaares als Mittelstufe verausgesetzt worden ist; die Gestorbenen verlangen auch, dass ihnen Menschenopfer zum Ersatz dargebracht werden, so wird ihr eigenes Schicksal ihnen zu Ehren immer wiederholt[3]. Als chthonischer Gottheit eignet ihr die Schlange; sie besitzt das *Ἑλένιον* zur Vertreibung der Schlangen (Aelian N. A. 9, 21; 15, 13, vgl. Hes. 2, 62), sie hat die Schlange, die den Steuermann Kanobos am Nil gebissen hat, getötet und sich ihres Giftes bemächtigt; die Insel Pharos, wo man von ihr erzählte, wäre voll Schlangen. Aber die Schlange hat nach antikem Glauben wahrsagende Kraft (vgl. z. B. Rohde Ps.[2] I 133, 1, Sprengel Gesch. der Arzneikunde[3] 1, 206 ff.), und wenn man genauer zusieht, tritt Helena in der Od.

[1] Vgl. Engelmann zu dem etr. Spiegel bei Gerh. 2, 181 im Myth. Lex. Sp. 1975, der sehr ansprechend Epiur = Euphorion setzt. Die Sage erinnert an den Medusamythus und seine Geburt des Flügelpferdes in der fernen Gegend, wo die Sonne untergeht und die Gorgonen hausen.

[2] Von einer Opferung Helenas (und zwar durch Iphigeneia) weiss auch Ptolem 4. Zur Kuhgestalt vgl. die Kühe der Aphariden.

[3] Wenn bei P. 3, 16, 7 die Brüder *Ἀστράβακος* und *Ἀλώπεκος* das *Ὀρθία*bild finden und wahnsinnig werden, worauf *νόσος* (Krankheit und *στάσις*) folgt, leiten diese Namen sich aus *ἀστράβη*, also der »Wagenlenker« oder »Reiter«, und *ἀλώπηξ* ab — welcher Name eig. schlaue Diebe voraussetzt, wie das Paar Ergiaios und Leagros, die das Palladion aus Argos stehlen (Plut. Qu. Gr. 48 p. 302). Aber das Brüderpaar werden wir wohl berechtigt sein auch im Orthiadienste wiederzufinden. — Man hat sich übrigens aller Wahrscheinlichkeit nach auch erzählt, dass Helena gesteinigt worden sei, vgl. Stesich. bei Schol. Eu. Or. 1274; in Argos wollen nach Eu. Or. die Achaier sie steinigen und gerade in dem Augenblicke, wo Orestes und Pylades gegen sie losgehen, entreisst sie Apollon, um sie unsterblich zu machen. Tod und Unsterblichkeit fallen also zusammen. In Eu. Troad. droht Menelaos sie mit Steinigung in Troja.

(ο 172) als Wahrsagerin auf[1]. Hier ist Helenos, der troisehe Wahrsager, offenbar das männliche Gegenstüek zu Helena, um die er sich aueh naeh Alexandros' Tode, freilieh ohne Erfolg, beworben hat (der Stein *σιδηρίτης* kann mit dem Asterites der Helena vergliehen werden).

Alexandra.

— Die amyklaiisehe Alexandra, die naeh Pausanias bei den Einwohnern selbst Kassandra hiess, ist aueh keine andere als die wahrsagende Helena. Was wir über sie wissen, ist ja wenig, ausser Paus. 3, 19, 6 kommt hauptsäehlieh die Stele, die im Alexandraheiligtum zu Amyklai aufgestellt gewesen ist und die Loeseheke Ath. Mitth. 3, 164 bespricht[2], in Betracht (bei Dittenberger Syll.² Nr. 451). Aber an der Identität der Beiden kann man nieht gut zweifeln. Auf dem Relief sitzt die Göttin die Leier spielend da, und ebenso war die Sparte von Aristander naeh Paus. 3, 18, 8 dargestellt, und diese ist nach Loeseheke wahrseheinlieher Vermutung keine andere als die am. Alexandra (dafür sprieht auch ihre Berührung mit Aphrodite). Man erinnert sieh leieht an Theokrits Lob über die musikkundige Helena (V. 35). Die Gabe des Gesanges und der Musik[3] passt aber vorzüglieh für die begeisterte Seherin, deren innerem Blieke sieh die Zukunft ersehliesst, und hier darf man die speziell vom Epos gefeierte, die schöne Kassandra (*ἰκέλη χρυσέῃ Ἀφροδίτῃ*, *Ω* 699, *θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη*, *N* 365), die jungfräuliehe Schwester des Helenos, heranziehen. Auch sie wahrsagt, *μάντις κόρα* nennt sie Pind. P. 11, 49, aber der wahrsagende Apollo ist ihr nieht gnädig — so werden sie sieh wohl anfangs aueh in Amyklai gegenübergestanden haben, denn hier hat Apollo den Platz des Hyakinthos eingenommen. Als ehthonisehe Göttin ist die Jungfrau gestorben (ihr Grabmal wies man sowohl in Amyklai wie in Mykenai nach, P. 2, 16, 6, wie man offenbar auch von einer mykenisehen Helene geredet hat, vgl. Verg. Æn. 1, 650; 2, 575), fordert aueh Jungfrauenopfer[4] (Belege bei Engelmann im Myth. Lex. Sp. 977), und sehiekt noeh aus Erdentiefe (vgl. das steinerne finstere Gemach, in das sie bei Lykophron eingesehlossen ist) die Zukunft offenbarende Träume hinauf (wenn man Eur. Hek. 88 und Verg. Æn. 5, 636 mit der Darstellung des Reliefs in Verbindung bringt). Auch die Wegführung durch Agamemnon und die Schändung dureh Aias werden wohl

[1] Das Zeiehen selbst hat wohl ursprünglieh in ganz anderer Verbindung gestanden, hat vielleieht Helenes Entführung dureh Alexandros angedeutet; die weisse Gans (Sehwan) ist oben in Betreff der Leukippiden besprochen worden.

[2] wo die Göttin Alexandra genannt wird.

[3] Wie ein Schwan singt Kassandra die letzte Todesklage bei Ai. Ag. 1444, vgl. Lyk. Kass. 1462 f. *ἐν δὲ καρδίᾳ Σειρῆνος ἐστέναξε λοίσθιον μέλος.*

[4] Daher die Trauertraeht der sie verehrenden daunischen Jungfrauen, Lykophr. 1137. Der Vergleich mit den Erinyen könnte man mit den Erinyen auf Rhodos, die Helena erhängt hatten, zusammenbringen.

in dem Raube der Jungfrau wurzeln. — Mit der Wahrsagekunst ist aber die Heilkunst aufs Engste verbunden — die Diagnose ist eine Bethätigung der mantisehen Gabe —, und dass Helena heilen kann, weiss sehon die Od., wo die Frau des ägyptisehen Thon, Polydamna, ihr *φάρμακα μητιόεντα ἐσθλά* gegeben hat, »da ist nämlieh jeder Mensch ein Arzt, denn Alle stammen sie von Paieon ab«. So ist aueh auf diesem Gebiete H. eine *σώτειρα, σώσανδρα, Ἀλεξάνδρα* (vgl. Loesehcke a. O. S. 171), denn die *ἀλκή* gilt nieht bloss den äusseren Feinden, sondern aueh den die Mensehen angreifenden Seuehen gegenüber. Damit erlangen wir eine dureh Träume heilende Alexandra in Amyklai (von deren Tode zur Rettung der Bürgerschaft von *νόσος* oder aus Feindesgewalt man sehr wohl hat erzählen können, vgl. Helena oben, *ἄλκαρ μέγιστον* ist sie den Jungfrauen in Daunien, Lykophr. V. 1136). Dass diese Seite bei ihr so wenig hervorgetreten ist, verdankt sie dem siegreich hervordringenden Apollon. Aber als Jungfrau schirmt sie in Daunien vor allem die Jungfräulichkeit der jungen Mädchen, die nicht heiraten wollen (Lykophr. Al. 1126 ff.), zum Untersehiede von der spartanisehen Helena, deren Hochzeit die *κόραι* aueh feierten. Sonst sind so viele Aehnliehkeiten vorhanden, dass man den Streit zwisehen Paris und Helena, von dem Ptolem. N. H. 4 weiss, ob die Toehter Alexandra oder Helena heissen sollte, wohl begreifen kann[1]. Dem Namen und auch dem Wesen nach kommt eine *Ἀλκάνδρη*, die Gattin des Polybos und Freundin der Helena (*δ* 126), aueh, wenn wir weiter zurückgreifen, eine *Ἀλκίππη*, die Dienerin Helenas in Sparta (*δ* 124), der Alexandra-Helena nah[2].

Alexandros.

Wie der Helena ein Helenos gegenübersteht, so der Alexandra ein Alexandros, der tapfere Krieger (dessen Beistand für einen erfolgreiehen Kampf gegen die Argeier auch in der Il. notwendig ist z. B. *Z* fin., dessen *μῆνις* für die Troer ebenso verhängnisvoll gewesen ist wie diejenige des Achilleus für die Achaier), der mit Aineias zusammen die Helena entführt hat. Denn von einem Paare, Brüder- oder Freundespaare, wird Helena entführt und zurüekgeführt — Theseus und Peirithoos, Agamemnon und Menelaos, die sie aus Feindesgewalt zurüekerobern, wie auch die beiden Dioskuren, deren Rolle die Atreiden über-

[1] Der Streit wurde dureh Astragalen gesehliehtet; die denkt man sich gerne in der Hand einer mit den Chariten so eng verwandten Göttin. [Bei Ptolem. Heph. (Phot. Bibl. 149 a) heisst Helena geradezu T. des Helios und der Leda.]

[2] *Φυλώ* ist Kurzform von *Φυλονόη*, die Schwester Helenas, die Artemis unsterblich gemaeht hat. — Die *Ἀλκῖδαι· θεοί τινες παρὰ Λακεδαιμονίοις* (Hes.) sind wahrscheinlich ein Dioskuren-ähnliches Paar; auch die *Δριωδόνες* (Hes.)? S. Wide a. a. O. 241.

nommen haben (s. E. Meyer Gesch. d. A. 2, 110)[1]. Man sieht leicht, dass der Raub das feste mythische Motiv ist, aber Helena ist doch von den Gläubigen immer jungfräulich gedacht, daher hat man auch leicht die Geschichte an verschiedene Heldenpaare anknüpfen können und den Dichtern für die weitere Ausmalung freies Spiel gewährt[2]. Aber die fluctuierende Sage hat zuletzt auch Helena den Zug der Unbeständigkeit verliehen; bei Eu. kann man noch das Bestreben verspüren, die H. des Glaubens mit der H. der Dichtung auszugleichen. Dem raubenden Brüderpaare hat ursprünglich ein geraubtes Schwesterpaar gegenübergestanden, in Amyklai haben wir neben Helena-Alexandra die *Κλυταιμνήστρα*, die Braut der Agamemnon — der Name würde für H. ebenso gut passen wie für die Schwester; mit einer *Αἴθρα* bildet sie auch eine Zweiheit (vgl. die Leukippidennamen; sie ist auch die Mutter der mit den Plejaden verwandten Hyaden, und wird daher passend aus Norden, d. h. Arkadien herbeigeholt)[3]. Und wehrkräftige Söhnepaare hat man sich als ihre Nachkommenschaft gedacht, *Νικόστρατος* und *Αἰθιόλας* (Schol. *Γ* 175, da ist wohl noch ein Wiederschein des weisschimmernden Pferdes, vgl. den *Λύκ-αιθος*, der um Penelope freit, Apd. Ep. 7, 28 W., auch *Κομαιθώ* und Odysseus-Aithon oben), Pleisthenes und Aganos (von *Ἀγάνιππος*, s. Schol. Eu. Andr. 898).

Dass auch Agamemnon, dessen Pferd bezeichnender Weise *Αἴθη* heisst (s. oben S. 7 A. 1), und der blonde (*ξανθός*) Menelaos ein göttliches Brüderpaar gewesen ist, ist nach den obigen Ausführungen sehr wahrscheinlich; ihre Beziehungen zum Baumkultus und zum Quellen-

[1] Bei Steph. Byz. unter *Διοσκούρων κώμη* kann man freilich auch lesen, dass die Dioskuren dem Räuber nachgesetzt sind.

[2] Auch Achill zürnt wegen des geraubten Weibes. *Βρισηίς* gehört dem dionysischen Kreise an; *Χρυσηίς* erinnert schon durch ihren Namen an die Chariten und Leukippiden; sie werden geraubt (Achill will die Briseis ursprünglich zur Gattin machen, nicht zur Sklavin, s. Zur Iliasanalyse S. 32), die Pest, die von Apollon gesendet das Griechenlager verwüstet, hört erst auf, wenn die Chryseis ausgeliefert wird, d. h. die *νόσος* verlangt Jungfrauenopfer. — Man hat ausserdem von Achill als Helenas Freier, also Menelaos' Nebenbuhler erzählt, aber als der Brautraub im fernen Osten lokalisiert worden war, musste natürlich Achill als Vorkämpfer des Achäertums gegen die Hellenenfeinde ziehen. Man darf annehmen, dass zur Ausbildung der Rolle Apollons, auch Aphrodites (neben Sparte in Amyklai) wie überhaupt zum Hauptthema der Ilias die Vorstellungen, die sich an die amyklaiischen Kulte knüpften, von grosser Bedeutung gewesen sind. Helena, die sonst sowohl in Sparta wie in Therapne fest lokalisiert ist, wird man indessen auch hier, und zwar als Alexandra, suchen müssen, wie oben angenommen. (Wenn sie nach Tz. Lyk. 103 den Begleitern des Dionysos opfert, als Paris sie erblickt, mag an den Dionysoskult in Amyklai und das Opfer der Leuk. u. Dionys. in Sparta zu Ehren desjenigen, der dem Dionysos den Weg nach der Stadt gezeigt hatte, erinnert werden).

[3] Wenn die Dioskuren ausser Aithra auch eine Schw. des Peirithoos aus Athen entführen (Hyg. f. 79), so kommt dies auf dasselbe hinaus.

wasser gehören hierher (*Ἀγαμεμνόνεια φρέατα*). Agamemnon hat man sich vor allem als Wohlthäter gedacht, vgl. den Spruch *ἀντ' εὐεργεσίας Ἀγαμέμνονα δῆσαν Ἀχαιοί* (weil er den Sühnungstod hat leiden müssen? Welcker Ep. Cykl. 2, 295 will dies für die Nosten in Anspruch nehmen).

Agamemnon aber ist im lakonischen Lapersai (Schol. Lykophr. 1369 nach der Correctur von Wilamowitz) neben den *Διόσκοροι Λαπέρσαι* zu einem Zeus Agamemnon erhoben worden. Seine Verehrung unter der Form eines Scepters in Chaironeia und die dort stattfindenden Speiseopfer (P. 9, 40, 11) hat ihre nächste Parallele in dem Kulte der Dioskuren (vgl. die *δόκανα*). Von Bedeutung ist es aber, dass man auch in der weitschweifenden Sage die Vorstellung von dem stadtschirmenden und stadtzerstörenden Brüderpaare in Rossegestalt noch erhalten zu finden, obgleich ziemlich verwischt; denn das Ross, das doch schliesslich die Rache über die Stadt des Räubers herbeiführt, ist der *λευκὸς πῶλος*, der jetzt freilich mit waffentragenden Kriegern geladen werden muss, um Troja erobern zu können; einem Epeios, (wahrscheinlich ein naher Verwandter der eleischen *λεύκιπποι κοῦροι*), durch Stärke und Schnelligkeit berühmt, fällt die Rolle des Baumeisters zu[1]. Schliesslich wird doch überall die *Διὸς κόρη* — denn die Tochter des Zeus wird Helena ausdrücklich genannt im Gegensatze zu den Leuk. und Char. (schon *δ* 227, 569) — von den *Διὸς κόροι* geraubt oder befreit; im Kultus treten sie indessen vereint auf, wie wir aus vielen bildlichen Darstellungen sehen und wie uns Eu. Hel. 1666 ff. bezeugt (mit den Dioskuren ist sie Aristomenes in der Nacht erschienen und hat dadurch seinen Angriff auf Sparta abgewendet, P. 4, 16, 9).

4.

Nemesis.

Nachdem Helenas religiöse Bedeutung, wie sie uns besonders in den lakonischen Kulten entgegentritt, erörtert ist, werden wir durch die Kyprien, die von Nemesis als Mutter der Helena berichten, in einen, wie es scheint, ganz anderen Kreis von Vorstellungen hineingezogen. Diese Figur erfordert daher eine genauere Prüfung. Denn mit der Anschauung, wie sie Welcker Ep. C. 2, 134, Gr. G. 3, 27 vertritt[2], dass der Dichter der Kyprien die Helena nur für ein Werkzeug in den Händen des über die sittliche Verkommenheit der Menschen empörten Zeus und seiner *νέμεσις* gehalten hat und die Genealogie seine Erfin-

[1] Zum Wasserträger (bei Stesich., Athen. 10, p. 456 F) wird er wohl auch als »Quellenpferd«; darüber unten.

[2] Neuerdings Posnansky in den Breslauer Abh. V. H. 2, 7 ff.

dung ist (indem er vielleicht, wie Welcker vermutet, die Anregung dazu vom berühmten Kulte der rhamnusischen Göttin, die den Beinamen Nemesis führte, bekommen hat) — mit der Ansicht kann man sich nicht beruhigen[1]. Im Anfange der Kyprien ist ausserdem Zeus' Mitleid mit den Menschen ausdrücklich hervorgehoben, und die Notiz beim Schol. Α 5 μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας ist ein zweites hinzukommendes Motiv (übrigens auch Eur. Or. u. El. bekannt), das auf eine Verschiedenes nebeneinander stellende mythographische Vulgata hinweist. Von der Rache über die ὕβρις der Menschen ist nicht die Rede, der Gedanke würde für einen grübelnden Moralisten wie Hes. Erg. 176 ff. passen. Die Vorstellung von einer den Frevel gegen die Götter ahndenden Nemesis, einem »epischen Vergeltungsbegriff«, als Grundanschauung des ganzen Gedichtes und demzufolge eine Veränderung bekannter mythischer Thatsachen kann man auch nicht ohne Weiteres einem so alten Epos wie den Kyprien unterschieben.

Nemesis ist von vornherein eine Abstraktion, die in der Dichtung zuerst bei Hesiod Fleisch und Blut bekommt. Ursprünglich »Zuteilung«, von dem, was man auf sich oder andere bezieht, sich selbst oder anderen zurechnet oder vorwirft, »Scham« sich selbst, »Tadel« anderen gegenüber. So Ν 121 ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος / αἰδῶ καὶ νέμεσιν — das sind synonyme Begriffe, wie auch bei Hes. Erg. 209 und Kypr. fr. 6, 5/6 K.; dasselbe in adjectivischer Form αἰδοῖος νεμεσητός Λ 649 vom ehrliebenden Achill (ebenso νεμεσίζομαι Ρ 254, »Scheu« den Göttern gegenüber α 263, = ὀπίζομαι μῆνιν Διός ξ 283, νεμεσάομαι Π 544, Ο 211). Hymn. in Cer. 214 s. ἐπί τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδὼς / καὶ χάρις, ὡσεί πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλήων — »Stolz« und »Gefälligkeit«, vgl. Pind. O. 7, 164 δίδοι τέ οἱ αἰδοίαν χάριν. Man begreift schon wie auch im Kult Nemesen und Chariten sich vereinigen können, s. unten. Νέμεσις ist also urspr. das gerechte Selbstgefühl, das den wehrbaren Mann zum Niederwerfen seines Gegners treibt, also vor allem im Kampfe thätig, wie Αἰδώς[2]. Mit der Zeit aber hat sie sich vom Kampfe der Menschen unter sich zurückgezogen und sich auf die Seite der Götter und der allgemeinen Weltordnung im Kampfe gegen die frevelnden Menschen gestellt — Aidos und Nemesis sind, um mit Hes. Erg. 197 zu reden, vom sündhaften Menschengeschlecht zum Himmel entflohen. Dann wird N. vorzüglich ὑπέρδικος (Pind. P. 10, 68), χαί-

[1] Dagegen erhebt auch v. Wilamowitz Herm. 18, 262 f. Einspruch, indem er eine andere Rekonstruktion der ursprünglichen Sage versucht.

[2] Anthol. 7, 514: Αἰδὼς καὶ Κλεόδημον ἐπὶ προχοῇσι Θεαίρου / ἀενάου ἤγαγεν εἰς θάνατον.

ρουσα δικαίοις (Orph. H. 61, 3), πάρεδρος Δίκας (Mnesomed 3, 3); Νέμεσις, Νόμος, Εὐνομία, Θέμις und Δίκη sind ja nah verwandt[1]. Vor allem ist sie auf der attischen Bühne zu einer Rächerin der Frevels, der ὕβρις, ausgebildet worden (vgl. schon Hes. Th. 223) — dann wird sie ein πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι. Eine dieser Entwickelung, die aus den sprachlichen Denkmälern hervorgeht, entsprechende Ausbildung des Wesens der Göttin werden wir auch im Kulte und in monumentalen Denkmälern erwarten. In Smyrna verehrte man zwei Nemeseis[2]. Ausserdem wissen wir durch Paus. 9, 35, 6, dass über den beiden Kultbildern goldene Chariten angebracht waren, was in einer späten Inschr. Rh. M. 47, 307 Bestätigung findet. Man wird unwillkürlich auf das lakonische Schwesterpaar, wie oben erörtert, zurückgreifen, um diese beiden smyrnäischen Nemeseis erklären zu können. Einen festen Stützpunkt gewährt die Αἰδώς am Wege von Sparta nach Arkadien, die mit Penelope identificiert worden ist und mit den Plejaden in Verbindung trat — auch die Νέμεσις ist verhüllt, und an beiden Stellen hat man dabei das Schamgefühl der Jungfrau empfunden, wie es sich auch in der Kopfhaltung der N. offenbart. Αἰδὼς καὶ Νέμεσις — man könnte ebenso gut die Benennungen umtauschen, jetzt bezeichnet der Ausdruck das Ehrgefühl der schamhaften Jungfrau; ἐτείρετο γὰς φρένας αἰδοῖ / καὶ νεμέσει steht

[1] N. Δίκης ἄγγελος Plat. Nóm. 717 d; die aristotelische Auffassung Eth. Endem. 2, 3 P. 1221, vgl. Eth. Eud. 3, 7 P. 1233 b, wird auch für ältere Zeiten, wo die Figur noch im Werden war, gelten.

[2] Diese Zweizahl hat man durch tiefsinnige Auslegung oder leichte Hinwegdeutung zu erklären versucht (auch im Altertum, Paus. 7, 5, 1 ff.). Die Zahl steht aber fest, vgl. die zahlreichen Münzen (Posnansky a. a. O., Zusätze von Rossbach im Myth. Lex.) und das Thasosrelief, abgeb. im M. L. Sp. 158. Auch in Halikarnass verehrte man in der Kaiserzeit 2 Nemeseis, C. I. G. 2662 f. (aus Smyrna importiert? oder = den troizenischen Θέμιδες?). Die Kultbilder waren, wie man aus den Nachahmungen auf spec. smyrnäischen Münzen schliesst, jugendlich gebildet, in Chiton gekleidet, den Kopf leise nach unten gewandt (in späteren Zeiten, sogar noch Posnansky S. 104, als apotropäisches Speien gedeutet, wogegen sich Rossbach mit Recht wendet), die eine Gestalt hat in der L. eine »Elle«, die andere einen Zügel gehalten, wahrscheinlich kommt als weiteres Attribut das Rad hinzu (vgl. Rossbach a. a. O. 143 ff.). Doch ist wohl die sogenannte »Elle« urspr. etwas ganz Anderes gewesen; man könnte eher an eine Keule denken, wie sie auf der Kypseloslade Dike hat, wenn sie Adikia schlägt (P. 5, 18, 2; Roscher Philol. N. F. 1, S, 709, A. 12) oder wie sie die Moiren im Gigantenkampfe führen (Apd. 1, 6, 2). [Die Schwertscheide halten die Dioskuren zuweilen in derselben Weise]. Am nächsten liegt es vielleicht an einen Zweig zu denken, und dies wird durch das altertümliche Münzbild einer freilich erst unter Claudius geprägten Münze empfohlen, die zuerst Furtwängler Samml. Sabouroff Excurs zu T. 71, 2 S. 16 herangezogen hat. Hier hält die Gestalt in der R. ihr (auch über das Haupt gezogenes) Gewand in Schulterhöhe, in der L. einen Zweig, von welchem Tänien herabhängen. Jedenfalls würde eine solche Häufung symbolischer Attribute für diese altertümlichen Kultbilder (Technik des Bupalos nach Paus.), wie man gewöhnlich annimmt, Bedenken erregen. Auf verschiedenen Münzen kommen noch Flügel (die trotz Paus. 9, 35, 6 sehr alt sein können), Joch, in späterer Zeit auch Wagen von Greifen gezogen vor.

in den Kypr. von der Jungfrau, die Zeus' Umarmung entflieht. Aber während die lakonische Aidos wesentlich an eine Episode des Schwesterpaares, den Brautraub, erinnerte, haben wir in Smyrna das Schwesterpaar selbst, mit Attributen, die deutlich an geflügelte »weisse Pferde« (*Λεύκιπποι*) erinnern. Wie diese sich im spartanischen Kulte mit den Chariten verbinden (wie die Aidos ebenda mit den Plejaden), so auch in Smyrna; der Zweig in der Hand deutet auch auf ihr fröhliches Walten im Leben der Natur, was durch ihre Vereinigung mit den wesensverwandten Chariten noch gesteigert wird, und als Repräsentantinnen der *αἰδὼς καὶ νέμεσις*, des Selbstgefühles der Krieger und des unabhängigen Staates, treten sie jetzt als ein wehrhaftes jungfräuliches Schwesterpaar an die Spitze einer blühenden Gemeinde mit einem berühmten Tempel und grossen Festen. In Betreff ihres Heiligtumes mit Quelle und Platanenbaum davor (Paus. 7, 5, 2) mag an die zuletzt besprochene Helena und an Menelaos erinnert werden; dem Alexander sind sie auch im Traume erschienen, was vielleicht ein Incubationsorakel daselbst voraussetzt (vgl. Gruppe Gr. Myth. S. 292). Dürfen wir uns wundern, dass man Helena für eine Tochter der Nemesis gehalten hat? In den hesiodeischen Katalogen, Schol. Pind. N. 10, 150, hiess es, dass Helena die T. des Okeanos und der Tethys wäre[1], und in Rhamnus hiess es, dass Nemesis die T. des Okeanos wäre (P. 1, 33, 3; 7, 5, 2; Tz. Lyk. 88). Diese Angaben entsprechen sich genau, die Wesensgleichheit der beiden hat man durch dieselbe Genealogie zu begründen versucht. Als die Verehrer des Schwesterpaares seiner Hilfe auf hoher See bedurften, wurde es zu Okeaniden gemacht; in Quellen offenbarte es ja auch seine hilfreiche Thätigkeit. Die epische Poesie bezeugt noch, dass man wenigstens in der Dichtung einmal der Nemesis eine Aidos als Schwester zugesellt hat, wie sie auch bei Hesiod in fester epischer Formel als göttliche Wesen zusammen auftreten *λευκοῖσιν φαρέσσι καλυψαμένω χρόα καλόν* (Erg. 198), wie auch *Αἰδώς* und *Φιλία* (Hes., für *Φιλία* statt *Ἀφελεία* spricht auch die *Φιλότης* als Schwester der Nemesis bei Hes. Th. 224) zusammen auf Akropolis verehrt wurden als Ammen der Athene [also *κουροτρόφοι* wie auch Helena und die Okeaninen überhaupt nach Hesiod]. Die troizenischen *Θέμιδες* (P. 2, 31, 5) vollends, deren Altar neben denjenigen des Dionysos Saotes und des Helios Eleutherios in der Nähe des Tempels der Artemis Lykeia stand (also alle als *σωτῆρες* aufgefasst), sind wiederum ein Sprössling desselben Schwesterpaares (vgl. die Chariten und Helios in Hermione Paus. 2, 34, 10 und das oben besprochene Verhältnis der Char. zu

Themis.

[1] Vgl. oben S. 27 A. 3.

Artemis, Dion. und Helios). Aber die *λιπαρὴ Θέμις* bei Hes. Th. 901, die Mutter der Horen, Eunomie, Dike, Eirene[1] und die *εὔβουλος Θέμις οὐρανία*, die nach Pind. fr. 7 Bgk. von den Moiren geführt wird *χρυσέαισιν ἵπποις Ὠκεανοῦ παρὰ παγᾶν* zum Olymp empor *λιπαρὰν καθ' ὁδὸν σωτῆρος ἀρχαίαν ἄλοχον Διὸς ἔμμεν*, zeigt, dass wir uns von den weissen Gestalten eines Rosse lenkenden Schwesterpaares, Töchtern des Okeanos, das sich in den Himmel geflüchtet hat, nicht so weit entfernt haben. Themis neben Nemesis verehrt finden wir nun in Attika, in Rhamnus. Neben dem schönen dorischen Peripteros (5 Jhr.) lag ein kleinerer, älterer Tempel, in dessen Vorhalle man zwei Sessel gefunden hat, einen der Themis, den anderen der Nemesis geweiht (C. I. A. 2, 1570/1), eine Statue der Themis mit Weihinschrift kommt noch hinzu[2]. Also selbst auf einer Themisstatue kommt die Zeitrechnung nach den Nemesispriesterinnen in Betracht. Dies zeugt deutlich von einem gemeinsamen Kult der beiden Göttinnen und spricht auch dafür, dass im älteren Tempel aller Wahrscheinlichkeit nach zwei Göttinnen wohnten, von welchen die eine, die Nemesis, in den neu erbauten Tempel allein hinüberzog, was wohl in der immer mehr hervortretenden Rolle der Nemesis begründet ist. Nach der Erbauung des neuen Nemesistempels ist Themis im alten in den Vordergrund getreten, aber die ursprüngliche Zusammengehörigkeit bezeugen noch die zwei Priesterinnen, deren eine der Themis, die andre der Nemesis zugesellt wurde. Wie wenig es aber auf die Scheidung der beiden ankam, zeigt noch die Pheidostrate, die auf dem Sessel für die Priesterin der Themis, auf der Statue hingegen für diejenige der Nemesis gilt, s. Staes a. a. O. Sp. 52 f. Der Sohn der Aristonoe weiht die Statue seiner Mutter, die Nemesispriesterin gewesen war, *Θέμιδι καὶ Νεμέσει*. Auch die monumentale Darstellung der beiden ist wohl dementsprechend ähnlich gewesen.

Neben den, wie man vermuten darf, beiden *Θέμιδες* in Troizen und den beiden *Νεμέσεις* in Smyrna stehen also Themis und Nemesis in Rhamnus und Aidos und Nemesis bei Hes. Die Zweiheit ist typisch[3],

[1] Vgl. Kaibel Epigr. 1110, wo die hesiodeische Aidos und Eunomie (statt Themis) Horen genannt sind.

[2] *Ἐπὶ ἱερείας Καλλιστοῦς*, wozu man später hinzugefügt hat: *Φειδοστράτης Νεμέσει ἱερείας* (vgl. Rossbach a. a. O., Staes in *Ἐφ. ἀρχ.* 1891, Sp. 45 ff, T. 4).

[3] Demselben Gefühl der urspr. Zusammengehörigkeit ist wohl auch die Zusammenstellung der Nemesis mit der wesensverwandten Adrasteia auf Kos, Andros (s. Preller-Robert Gr. M. 1, 538 A. 1 u. 4) entsprungen. Adr. heisst T. des Okeanos — wie Nemesis, aber auch T. des Zeus (Eu. Rhes. 342 m. Schol., mit Demeter, nach Plut. mit Ananke), was wir ebenfalls für N. gelten lassen können. Also *N. Διὸς κούρη*, so heisst sie, ehe sie zur Okeanide wurde. Wie Adr. vereinzelt auftritt, hat man auch in Smyrna von der Nemesis gesprochen (C. I. G. 3164).

die Benennungen können variieren, je nachdem man den einen oder anderen ethischen Begriff hervorheben wollte, auch das Verwandtschaftsverhältnis — der spielenden Reflexion war hier freie Bahn gelassen —, aber der Character des Jungfrauenpaares ist überall derselbe. Sie sind vornehmlich *σώτειραι*[1]. So hat man Nemesis auch in Attika gedacht zu den Zeiten der Perserkriege. Der Eroberungszug der Ostländer war ja diesmal den Frevlern ebenso verhängnisvoll gewesen wie die mythische Frevelthat der Frauenraube, der fromme Sinn zeigte den Göttern seine Dankbarkeit für die Rcttung des heimatlichen Bodens dadurch, dass man der Nemesis als der eigentlichen Retterin in dcr Not das Kultbild errichtete[2]. Übrigens verdient das berühmte Standbild des Agorakritos mit seinem, noch jetzt fragmentarisch erhaltenen Reliefschmuck eine nähere Betrachtung. Die Göttin war jugendlich gebildet, mit einem Ausdruck, der den Gedanken an Aphrodite brachte (was auch zum Atelierklatsch Anlass gab), in der R. hielt sie eine Schale, in der L. einen Apfelzweig, auf dem Kopf Stephanos mit Hirschen und Niken. Hier war wirklich sehr wenig, was an die späteren Darstellungen der Nemesis erinnern könnte. Der Gesichtsausdruck war voller *χάρις*, wie cs auch der Mutter einer Helena gcziemte. Der Apfelzweig passt für eine Göttin, dic den Chariten (und Horen) so nahe steht, Niken hat sie, weil sie Sieg verleiht, auch die Hirsche und die Aithiopen, die Bewohner des gottesfürchtigen Sonnenlandes im Osten, die auf der Schale dargestellt waren, bringen unwillkürlich die Gedanken auf die *Ὀρϑία* und die *Ἀῶτις*, die Alkm. besingt (vgl. Diels Herm. 31, 368)[3]; mit der Artemis teilt sic auch den Beinamen *Οὖπις*, dic ebenfalls vornehmlich auch in Sparta[4] einheimisch war. »Das scharfe

[1] Vgl. Themis auf Aigina Pind. O. 8, 21: *ἔνϑα σώτειρα Διὸς Ξενίου πάρεδρος* [wie Aidos *Ζηνὶ σύνϑηκος ϑρόνων* So. Oi. K. 1267] *ἀσκεῖται Θέμις ἔξοχ᾽ ἀνϑρώπων*. Bei Hesiod Erg. 201 sind sie auch Übel abwehrende Göttinnen (*κακοῦ δ᾽ οὐκ ἔσσεται ἀλκή*); vgl. Catull. 64, 393 f., So. Philokt. 601 f. *ϑεῶν βία καὶ νέμεσις οἵπερ ἔργ᾽ ἀμύνουσιν κακά*.

[2] Für die immer mehr sich anbahnende Auffassung von der Entgeltung ist die Fabel vom Marmorblock der Perser, aus dem das rhamnusische Bild gemacht wäre, sehr bezeichnend.

[3] Die Greife, die mit Nemesis verbunden später, spec. auf Münzen, auftreten, gehören wohl zu demselben Vorstellungskreis wie die Aithiopen, als Repräsentanten des Lichtlandes, der Region des Sonnenaufganges, s. Furtwänglers Art. Gryps im Myth. Lex. Sp. 1768.

[4] Auch in Troizen, was man aus den sogenannten *οὔπιγγοι* bei Schol. Ap. Rh. 1, 972 schliesst. *Ἀώτις* heisst wohl die Göttin, weil sie das Tageslicht vom Osten heranführt; vgl. die *Ἄ. Αἰϑιοπία* oder *Αἰϑοπία*; dann finden wir bei Kallim. in Dian. 204 dieselbe Zusammenstellung: *Οὖπι ἄνασσ᾽ εὐῶπι φαεσφόρε* (vgl. *σελασφόρος*, *σελασία*). *Φωσφόρος* war Artemis vorzüglich in Athen, *εὐῶπις* war sie wahrscheinlich in Troizen, wo man von ihrer Erhängung erzählte (Parthen. fr. 31), vgl. Helena und die Karyatiden oben. Eine *κόρη φωσφόρος* ist mit den Dioskuren als *φωσφόροι* parallel, und alle sind sie *σωτῆρες*, vgl. besonders Nausikrates bei Athen. 325 e; daher auch vom

Auge«[1], tritt auch bei dem Brüderpaare hervor und scheint als Beiname von dem Schwesterpaare auf Artemis übergegangen zu sein (vgl. unten über die delischen Jungfrauen und *Λοξώ* neben *Λοξίας*).

Wie Artemis und Nemesis sich hier, nicht bloss rein äusserlich, zusammentreffen, so auch die Aphrodite und die Nemesis; die Chariten leiten von einer zur anderen hinüber. Aber der Nemesis muss von vornherein eine die Liebe begünstigende Macht inne wohnen, wie auch der Themis. Sie teilte in Epidauros mit Aphrodite einen Tempel im heiligen Bezirke des Asklepios (woselbst auch Artemis einen Tempel hat, P. 2, 27, 5[2]), die in Tanagra die Nachbarin der Aphrodite ist (so wie auch des Apollon, der Artemis und der Leto; daselbst auch Dionysostempel, Paus. 9, 22, 1), wahrscheinlich auch in Athen (Paus. 1, 22; nach dem Asklepiostempel folgt der T. der Themis, vor welchem ein Hippolytdenkmal liegt — also blieb auch die Vorstellung von Artemis da wach — und Aphrodite Pandemos mit Peitho)[3]. — Auch mit Dionysos tritt Nemesis in Rhamnus in Verbindung, wenigstens hatte dieser Gott dort einen Tempel, und an der Nemesisfeiern sind wahrscheinlich die Komödien aufgeführt worden, von denen die Inschrift des Megakles redet[4]. An eine einfache Übertragung von athenischen Gebräuchen darf man nicht denken, mit dem Schwesterpaare ist ja Dionysos schon in Sparta in Verbindung getreten. Dass ein thatsächlicher Kultzusammenhang vorhanden war, beweisen das Relief, das auf Thasos am Eingang des Theaters gefunden ist, und der Altar der Nemesis im Dionysostheater in Athen C. I. G. 3161 (aus Smyrna)[5]. So ist auch auf diesem Punkte eine völlige Übereinstimmung mit lakonischen Kulten zu konstatieren, und wie das Schweterpaar hier, vor allem Helena, an die Spitze der Jugend tritt, so auch die N. und die Themis in Rhamnus. Hier wurden gymnische Kämpfe ihnen zu Ehren gehalten (wahrscheinlich auch Lampadephorien), in Smyrna ebenso (C. I. G. 3148), was für ältere Zeiten gelten wird. Die Göttinnen verleihen dann natürlich den Sieg. Besonders in späteren Zeiten waltet N. über das Glück in Kampfspielen, und ihre immer mehr und mehr

ratschlagenden Volke verehrt, vgl. die *ἀμβούλιοι* in Sparta, *βουλαία* in Athen, *Ἀριστοβούλη* bei Artemidor (2, 137; *Ἀ. καὶ Εὐνομία τὰ αὐτὰ τῇ Νεμέσει σημαίνουσιν*). Auch Themis ist *εὔβουλος* (Pind. fr. 30) und *ὀρϑόβουλος* (Ai. Pr. 18).

[1] Vgl. Kaibel Epigr. 2046, 61 *ἥ τ᾽ ἐπὶ ἔργα βροτῶν ὁρᾶας, Ῥαμνουσιὰς Οὖπι.*

[2] Vgl. Hitzig-Blümner Paus. z. St.

[3] Daher hat sie in Patrai nach Paus. 7, 20, 5 einen Tempel neben dem Aphroditeheiligtum, und wird sie in Mylasa mit Peitho verehrt (Bull. de c. h. 5, 39). Vielleicht steht auch im lakonischen Migonion eine Aphrodite neben Themis-Praxidike, Wide L. K. 143. — In Amyklai haben wir Aphrodite neben Sparte-Alexandra (Helena).

[4] S. Rossbach im M. L. Sp. 127.

[5] Vgl. Luk. Apol. 6 und v. Premerstein Philol. 53, 406 f.

sich an die Fortuna annähernde Natur hat dazu auch beigetragen, aber ihr Siegeslauf hat wohl vornehmlich in Smyrna und Rhamnus, wo sie auch den Athenern den Sieg über die Barbaren verliehen hatte, begonnen. Die zwei Nemesisstatuen — die Zahl ist zu beherzigen — aus der Kaiserzeit, die im Stadion zu Olympia aufgefunden sind, die ganz gleich aussehen und aller Wahrscheinlichkeit nach den »geheimen« Eingang schmückten (s. Treu Ausgr. 3, 12), sind eine recht bezeichnende Etappe in dieser Entwickelung. Kult im Stadion bei Antiocheia bezeugt Joh. Mal. Chron. 12[1].

Aber wie die schon besprochenen göttlichen Schwestern gehört Nemesis nicht allein dem Lichte zu, auch im Dunklen, in der Erdentiefe haust sie als eine finstere Gottheit, der man in Athen die *Νεμέσεια* feierte[2]. Wie sie auf Erden sich der Lebenden annimmt, so der Toten unter der Erde, die auch da Ehrgefühl haben und vernachlässigt sich durch die Nemesis rächen[3]. Ihr und den Seelen hat man zusammen geopfert, sie ist dann wohl selbst gestorben wie die anderen Schwestern und kann deshalb in Smyrna (s. oben) Traumorakel geben[4]; so orakelt auch Themis mit Gaia in Delphi. Sie wird demgemäss zu einer Tochter der Nacht, Hes. Th. 223, und kann wie bei Dion. Hal. 2, 75, 2 neben Themis mit den Erinyen zusammengestellt werden[5].

Diese Seite der Nemesis als einer Göttin, vor der man sich fürchtet, die wie die Gestorbenen sonst versöhnt werden muss — man erinnere sich an das Pleistiadasrelief der Dioskuren (S. 5) — hat entschieden dazu geführt, sie zuletzt als eine Göttin der Rache zu denken. Aber als eine *Οὐρανία* (C.I.A. 3, 289), nicht als eine etwaige *Χθονία*, straft sie die *ὕβρις* gegen die Himmlischen; als eine sittliche Macht wirkt sie natürlich im Dienste der gerechten Weltordnung. Doch als solche ist sie nicht die Mutter der Helena, um damit zu unserem Ausgangspunkte zurückzulenken. Man hat nicht vergessen, dass sie selbst wie Adra-

[1] Als Göttin des Kampfes bei Grenf. u. Hunt Oxyr. Pap. 1, 38 nach Rossbachs Ergänzung (Nachtr. zum Art im Myth. Lex. H. 39).

[2] Mit den *Γενέσια* identificiert von Mommsen Feste d. St. Ath. 172, dagegen Rohde. Den Opfern, die an dem Tage der Ge. (Themis) dargebracht wurden, werden jedenfalls ähnliche der Nemesis an den Nemeseia entsprochen haben.

[3] Vgl. Rohde Ps. [2] 236, 1 und Rossbach a. a. O. Sp. 124.

[4] Die Schlangen, die bei der Nemesis vorkommen, gehören hierher. Nach Schol. Clem. Alex. Protr. 2, 37 hat Zeus sich mit Nemesis in Gestalt einer Schlange vermählt. Ihre Geissel ist bei Nenn. 48, 459 *ὀφιωδής, ἐχιδνήεσσα*. Auch in Delphi muss der eindringende Apollo zuerst die Schlange der alten orakelnden Gottheiten (Themis-Gaia, Phoibe) töten, ehe er sich in den Besitz der Orakelstätte setzen kann.

[5] [Über Nemesis als Unterweltsgöttin, psychenartig dargestellt, mit Schmetterlingsflügeln und gesenktem Stab s. Robert und Hiller v. Gärtringen Herm. 37, 121 ff. in der Besprechung des rhodischen Schulmeisterreliefs].

steia ursprünglich die Tochter des Zeus ist, wie Eu. Rhes. 342 mit dem Schol. angiebt, *Διὸς κόρη*, die schöne, »weisse« Jungfrau, die Wehrhafte, die zum Heil der Menschen Geborene, die Gestorbene. Der Zusammenhang der Helena mit dieser Nemesis wird uns durch die Kyprien verbürgt, wo sie beide als Mutter und Tochter erscheinen. In Rhamnus ist die Sage erhalten — erzählte man sich doch in Attika viel von der Helena, in Smyrna kann man sich auch die beiden Göttinnen, die weissen beflügelten Fohlen, in derselben Weise genealogisch verknüpft haben. Die »Eigeburt« als Ausdruck für die geflügelte Gestalt kann man ebenso gut hier denken wie in Lakonien oder in Elis. Auf Rhamnus als letzten Heimatsort der epischen Sage verweist jedenfalls die Themis der Kyprien, wie v. Wilamowitz Herm. 18, 262 bemerkt; da ist sie schon *Διὸς πάρεδρος*[1]. Dass auch die Dioskuren in die Verwandtschaft mit hineingezogen worden sind, scheint die Anordnung der Sitzplätze im dionysischen Theater in Athen anzudeuten; denn da folgt der Priester der *ἄνακοι* und des *ἥρως ἐπιτέγιος* (»des Hausbeschützers« — vgl. die Dioskuren als *ἐφέστιοι*) auf denjenigen der *N. Οὐρανία*. Einen Ausgleich zwischen der lakonischen und der rhamnusischen Sagenform hat man in der Weise versucht, wie es die Kyprien und die Basis der rh. Nemesisstatue (Paus. 1, 33, 7) andeuten. N. hat die Helena geboren, Leda sie erzeugt. So ordnen sich in dieser Vorstellung des Brautpaares vor der Mutter (vgl. Robert im 21ten Hall. Winck.pr. S. 30) auf der einen Seite die Dioskuren mit Pferd und Rossehälter, auf der anderen die Atreiden mit Pyrrhos, dann *Ἔποχος* und *νεανίας ἕτερος*, die Letzteren sind entweder ein lokales Dioskurenpaar, das sich sehr leicht dem Paare Nemesis-Themis zugesellt, oder, wie man auch denken könnte, die Söhne der Dioskuren, die z. B. im alten athenischen Tempel mit den Vätern dargestellt waren (P. 1, 18, 1; Thuk. 8, 73). Nemesis aber ist verschleiert dargestellt wie auch auf den alten smyrn. Kultbildern, als *Αἰδώς*; denn Nemesis und Helena in Rhamnus entsprechen der Aidos und Penelope bei der Hochzeit mit Odysseus in Sparta. In dieser Weise gleicht sich der jungfräuliche Charakter der göttlichen Schwester mit dem mythischen Motive des Brautraubes und der Brautfahrt aus, genealogisch ausgedrückt heisst es »Helena ist die Tochter der Nemesis oder Aidos«, in dem Kulte hat es die Zusammenstellung der Nemesis-Themis mit Aphrodite bewirkt.

Nemesis gehört zu den interessantesten Erscheinungen der griechischen Religion. Viel hat sich im Kreise der Zeitläufe die Vorstellung

[1] Rossbachs Ansicht, dass die Verehrung der N. in Rhamnus erst im 5ten Jhr. aufgekommen sei (a. a. O. Sp. 126), ist unmöglich.

von der Mutter Helenas verändert, ehe wir ihr endlich auf einem piräischen Votivrelief (Rev. de Philol. 1894 P. 206 f.) wieder begegnen, wo sie unerbittlich ihren Fuss auf einen am Boden Liegenden setzt, wo das Rad nach der Inschrift *κύκλος πόλου* geworden ist und sie selbst *ἀεὶ πολυγηθέι θυμῷ* über die ganze Welt herumfliegt. Und doch sind in allen Verbindungen, in die sie zu den verschiedenen Seiten des menschlichen Lebens tritt, im Lager römischer Soldaten (C. I. L. 3, 4008), in Zauberformeln (Jahrb. f. cl. Ph. 16, 807), in der durch die poetische Ciselierkunst der Alexandriner zugeschnittenen Erotik (vgl. z. B. den chiugischen Krater, Müller-Wies. Denkm. 2, 670) Spuren des Ursprünglichen vorhanden. Aber von der Helena der Poesie hat die Mutter sich getrennt: *διὰ δίκας ἔβα θεῶν / νέμεσις εἰς Ἑλέναν* sagt schon Eur. Or. 1361 f.

5.

Amphion und Zethos.

Wenn wir nun zu den allgemein als »boiotische Dioskuren« anerkannten Söhnen der Antiope übergehen, wird der Eindruck, den wir von dem lakonischen Brüderpaare erhalten haben, in mehreren Hinsichten bestätigt und erweitert. Aber freilich spielen die boiotischen Zwillinge im thebanischen Kultus nicht die grosse Rolle wie die Dioskuren in ihren Gebieten. Bei den Thebanern sind sie »Reiter weisser Pferde«[1], ja nach dem neu gefundenen Fragment der Antiope[2] sind sie in Theben »die weissen Pferde« geradezu genannt:

λευκὼ δὲ πώλω τὼ Διὸς κεκλημένοι
τιμὰς μεγίστας ἕξετ᾽ ἐν Κάδμου πόλει

— so prophezeit Hermes den Söhnen des Zeus (vgl. λ 261) ihren künftigen Ruhm. Dies verbietet uns an eine Übertragung von einer Benennung der gewöhnlichen »Dioskuren« zu denken, zeigt doch Euripides auch sonst gute Kenntnisse zu thebanischen Verhältnissen (vgl. v. Wilamowitz a. a. O. 230 ff.). Aber damit tritt eine ursprüngliche Bezeichnung des göttlichen Brüderpaares ins volle Tageslicht, und die hat man einmal auch dem lakonischen Brüder- und Schwesterpaare beigelegt. Daher hat man dem Amphion als Frau eine *Ἱππομέδουσα* beigesellt (nach Eust. τ 518)[4]. Von Beflügelung zeugt die etruskische Totenkiste zu Vol-

[1] Daher spricht Pindar von *λευκίπποισι Καδμείων ἀγυιαῖς* (P. 9, 83), Euripides in den Phoin. 606 *θεοὶ οἱ λευκόπωλοι*, Herakl. m. 29 *τὼ λευκοπώλω . . . Ἀμφίον᾽ ἠδὲ Ζῆθον ἐκγόνω Διός*.

[2] Vgl. Pind. O. 6, 85 *πλάξιππος Θήβα* (I. 1, 1 *Χρυσάσπι Θήβα*).

[3] Hermathena 1861, 47, vgl. v. Wilamowitz Herm. 26 S. 241.

[4] Wenn man Dindorfs Conjectur zu Xen. Hell. 5, 4, 8 *ἀνάκειον* statt *ἀναγκαῖον*, was alle Hss. haben und die Lexikographen bezeugen, billigt, dann wurden auch die Antiopesöhne in Theben als *ἄνακες* verehrt. Denn eine athenische Localitätsbezeichnung kann er nicht ohne Weiteres auf Theben übertragen. Allein die Conjectur ist unnotwendig und unwahrscheinlich.

terra[1], wo Zethos mit aufgehobener Keule und grossen Schwingen abgebildet ist. Vor allem sind die Brüder auch hier »Retter in der Not«; aus Feindesgewalt befreien sie ihre Mutter Antiope, und in aller Gefahr hat man sie angerufen — *μὰ τὸν Ζῆθον* (Plat. Gorg. 489 E) könnte man ebenso gut sagen wie *ὦ Διοσκόρω*. Ihrer Wehrhaftigkeit und ihres Beistands im Kriege gedenken die Bewohner des unummauerten Sparta vorzüglich im offenen Felde, aber das *ἑπτάπυλοι Θῆβαι* verdankt eben seinen berühmten Mauernschutz dem guten Zwillingspaare (λ 263). Es hat auch Theben gegründet (vgl. die lak. Dioskuren bei den Coloniengründungen) — wie Thespiai (Strabo 9 p. 411, vgl. Steph. Byz. s. v.) und Epidamnos[2]. Übrigens scheiden sich die beiden Paare auch dadurch, dass die musische Begabung hier ausschliesslich Amphion zugefallen ist, während Zethos Jäger und Landmann wird (vgl. auch die etr. Kiste oben) — das deutet auf verschiedene Kulturverhältnisse der beiden Bevölkerungen hin — bei den Thebanern war die »Verteilung der Arbeit« offenbar weiter fortgeschritten als im Eurotasthale. Die Bedeutung des Spieles beim Mauerbau ist ein sekundärer nachhomerischer Ausgleich. Man hat ausserdem die Zwillinge in Theben so getrennt, dass einer Zeus, der andere als sterblich den Epopeus zum Vater hatte, Asios fr. 1 K. Die Zwillinge walten aber auch unter der Erde, sie sind gestorben, und ihr Grab zeigte man am »Nordthore«[3]. Das Thor ist wohl mit den *πύλαι Κρηναῖαι* identisch, dies aber braucht nicht bei der Aresquelle, bei Dirke, gelegen zu haben[4]. Doch zeigen sie noch im »Grabe« ihre wohlthätige Macht, denn die Tithoreer glaubten, dass wenn sie Erde vom Grabmale der Brüder nach dem Antiopegrab in Tithorea bringen könnten, dass sie dann sich selbst eine gute Ernte, den Thebaiern eine schlechte bereiteten[5]. Sie fördern also das Wachs-

[1] Arch. Zeit. 1852, T. 48; hierzu Gerhard Sp. 502.

[2] Vgl. die ath. Mauerinschr. bei Göttling in Ber. der sächs. Ges. d. Wiss. 1853) und Wernicke in der Realenc. u. Amphion.

[3] Parthenopaios steht bei Ai. Sept. 514 f. *Βορραίαις πύλαις / τύμβον κατ᾽ αὐτὸν διογενοῦς Ἀμφίονος*, wofür Eu. *ἀμφὶ μνῆμα τοῦ Ζήθου* hat.

[4] Wenn auch die typische Siebenzahl der Thore vom Dichter der Thebaïs herrührt wie demzufolge die sieben Helden (wohl das Vorbild der 7 Führer in der *Ι* der Il., cf. *Ν* 91 ff.), können doch sehr wohl einige von den Namen aus wirklicher Localkenntnis herrühren. Dies traut man auch Dichtern von thebanischen Sagen lieber zu als denjenigen von trojanischen. Vgl. Frazers Commentar zu Paus. (B. 5, S. 35 ff.). So muss man das Grab in dieser Gegend und zwar in der Richtung nach dem proitidischen Thore (P. 9, 17, 4) denken. (Anders v. Wilam. a. a. O. S. 234).

[5] Was jedenfalls ein Grab des Zethos und Amphion in Tithorea ausschliesst. Das berichtet nämlich St. B. s. v. Ein alter Aberglaube hat hier an der Zusammengehörigkeit der Zwillinge mit Antiope angesetzt.

tum, wie wir denselben Zug bei dem peloponnesischen Bruderpaare beobachtet haben (S. 5). Und als Gestorbenen opfert man ihnen *χύτλα καὶ εὐχωλὰς μειλίγματ'* (Bakis' Orakel bei Paus. l. c.) — sie müssen versöhnt werden, können also auch zürnen; daher hat man sich Amphion als einen *φαρμακός* denken können, der Übles anrichtet, wie ein Aigyptier dem Paus. (6, 20, 18) in Betreff des Daimon Taraxippos in Olympia erzählte (hier mag wohl auch die Vorstellung vom Pferdereiter A. mitgewirkt haben). So hat z. B. auch Helena *φάρμακα*, die sie aber zum Heil der Menschen anwendet. Übrigens sind im Kultus die Söhne der Antiope offenbar von anderen thebanischen Kulten in den Hintergrund gedrängt worden, obgleich sie sicherlich zum ältesten Bestand der thebanischen Gottheiten gehören. Doch hat noch Tiberius vor dem Tempel des Dionysos in Antiochia zwei Säulen — vgl. die spartan. *δόκανα* — zu Ehren *τῶν ἐξ Ἀντιόπης γεννηθέντων Διοσκούρων* errichtet (Jo. Malalas p. 234, 17).

Antiope.

Mit dem Dionysoskulte treffen sie nämlich zusammen, wenn sie ihre Mutter Antiope befreien. Diese führt uns nach Sekyon hinüber, wo, wie die Einwohner behaupteten, die Zwillinge[1] eigentlich zu Hause waren (P. 2, 10, 4). Aber das kann man den Sekyoniern nicht gut glauben, denn sichere Anzeichen von ostboiotischem Einfluss sind vorhanden (so auch in den mythischen Genealogien)[2], Antiope stammt auch nach Hes. fr. 153 aus Hyria. Antiope wird nun zuerst von Epopeus nach Sekyon geraubt, ursprünglich nach Ostboiotien oder Nordattika, später wird sie aus der Gewalt eines Lykos befreit. Die Vermutung liegt nahe, diese beiden Vorgänge für ursprünglich identisch zu halten (die spätere Sage, die auf Compromissen nach vielen Seiten beruht, hat auch die Schwierigkeit gefühlt, den grossen Zeitraum, der zwischen der Geburt der Zwillinge und der Rache liegt, auszufüllen), gilt es doch beides Mal Raub und Befreiung. Wenn Antiope in den Kyprien p. 18 K eine T. des Lykurgos[1] ist, die Epopeus raubt, dann muss doch der Vater sie sofort zurückführen, man sieht aber, wie schwer sich hier die Geburt der Zwillinge einfügt. Damit erlangen wir ein Brüderpaar Zethos-Amphion gegen ein anderes Lykos [Lykurgos, Epopeus] -Nykteus[2]. Dies letztere Brüderpaar ist aber mit dem ersteren wesensverwandt, es bezeichnet ihren Aufenthaltsort auf der Erde und unter der Erde (Nykteus tötet sich selbst); *Ἐπωπεύς*, »der scharfe Späher«, ist auch ein gestorbener Heros, im sekyonischen Athenatempel liegt sein Grab, und sein Wesen berührt sich jedenfalls mit den *ἀποτρόπαιοι θεοί*, denen man neben seinem Grabe opferte. Dass er ein Stellvertreter des Lykos ist, beweist die Ehe Antiopes mit Lykos, von der Hyg. f. 7 berichtet (dies hat auch zu ihrer Ehe mit Helios geführt, Eumelos fr. 2 K.), ebenso dass eine Nyktimene, die er entehrt, seine Tochter ist — die wird von Athene in eine Nachteule verwandelt (Hyg. 204, 253 — lesbische Sage), das geht auch auf die Nykteustochter, die sich mit ihrem Oheim Lykos vermählt, zurück. Man sieht deutlich, wie die Sage mit den eng zusammengehörenden, aber genealogisch immer wieder den Platz tauschenden, wie Licht und Dunkel wechselnden, Figuren spielt[3].

Dirke.

Dann rücken aber Antiope und Dirke viel näher, als man aus der durch Euripides fixierten Sagenversion schliessen möchte. Dirke ist bei Theben fest lokalisiert, sie ist von Euripides in der Antiope mit der Aresquelle bei der Drachenhöhle identificiert, an der Menoikeus sich selbst zur Rettung des Vaterlandes opferte[4]. Die böse Dirke bewässert doch das Land und bringt den Feldern Segen, wie auch die Helenaquelle

---

[1] Mit den Dioskuren (neben der Tyche) auf der neuen Akropolis identificiert (P. 2, 7, 5)?

[2] Paus. 2, 5, 6 ff. In die thebanische wie in die sekyonische Herrscherreihe werden sie aufgenommen, um wieder zu verschwinden. Vgl. den S. des Epopeus Marathon, bei Euseb. 1, p. 171 Sch. Marathonius, -thus, Sekyon ein Enkel des Erechtheus oder Epopeus, S. des Marathus, kommt aus Attika — die beiden sind hier identificiert, vgl. seine Rolle im Athenadienste, sein Grab im Athenatempel (P. 2, 11, 1), damit stimmt merkwürdig überein, dass Nemesis im benachbarten Rhamnus die Mutter des Erechtheus ist, der ihr einen Tempel errichtet, Phot. 482, 15 — eine T. des Leukippos, *Καλχινία*, die sich mit Poseidon vermählt, deren Stelle aber in der genealogischen Reihe *Μέσσαπος* vertritt, weist nach Chalkis-Anthedon, ebenso Epopeus mit Aloeus (S. des Aloeus, S. des Helios, Paus. 2. 1, daher »aus Thessalien«). Übrigens sind verschiedene Benennungen der Bruder- und Schwesterpaare für die sekyonische Herrscherreihe in reicher Fülle verwendet worden.

[1] = Lykos. So heisst der V. des Archemoros bald Lykurgos, bald Lykos (Hyg. f. 15, 74, 273). S. Maass Herm. 23, 614.

[2] So wird auch *Ἀντι-όπη* (cf. *Ἐπ-ωπεύς*) auf Lesbos durch *Νυκτιμένη* vertreten. In Attika haben wir das Paar *Ὀρφεύς-Λύκος*, beide als *χρησμολόγοι ἄνδρες* (P. 4, 20, 4; 10, 12, 11) — der eine hat in Eleusis, der andere in Phlya eine bleibende Stätte gefunden. Über den Ursprung der Namen kann man ebenso wenig zweifeln wie über die ursprüngliche religiöse Stellung der Beiden, wenn man sich an *Ὀρφή-Λυκά* in Karya erinnert (s. S. 16 A. 1). [Ist der »messenische« Lykos, der Olympionike, der am Wege von Korinth nach Sekyon begraben lag (P. 2, 7, 2), als der attische Mysterienstifter in Messenien zu erklären? Vgl. P. 4, 1, 5 u. Toepffer a. a. O. 214].

[3] Nach dem Schol. Apoll. Rh. 1, 164 sind Antiope und Lykurgos Eltern des Ankaios und Epochos. Ich vermute, dass wir auch hier nach der marathonischen Gegend, nach Rhamnus gelangen, einen Ankaios kann man sehr gut neben dem Epochos auf der Nemesisbasis denken (Tz. Lyk. 488 nennt auch eine *Εὐρύ-θεμις*, T. des Akast, als seine Mutter; *Ἀγκαῖος* aus *Ἀνακαία* von *ἄνακοι-, κες*, dem attischen Demos der Phyle Hippothoontis, der dann bei Rhamnus-Aphidna zu suchen wäre?). Ankaios gehört ebenso gut nach dem Westen und Osten Griechenlands wie nach Arkadien, s. Toepffer u. Ankaios in der Realenc.

[4] *Ὀστᾶ πυρώσας Ἄρεος εἰς κρήνην βαλεῖν / ὡς ἂν τὸ Δίρκης ὄνομ' ἐπώνυμον λάβῃ κρήνης ἀπορροῖς*, s. v. Wilamowitz a. a. O. S. 198.

auf Rhodos, aber einen Drachen hat sie bei sich, sie ist als chthonische Gottheit gedacht, die gestorben, ja gewaltsam getötet worden ist und Sühnung heischt. Daher begiebt sich der antretende Hipparch mit dem abtretenden zusammen nach ihrem Grabe, »von dem nur die Hipparchen wussten«, und da begehen sie bei Nacht *τινας ἀπύρους ἱερουργίας ὧν τὰ σημεῖα συγχέουσι καὶ ἀφανίζουσι* (Plut. de gen. Socr. 578 B). Dann ist sie wohl den Reitern günstig, die selbst einmal in lichter Luft ihr Ross ritt, an der Seite eines Lykos, und nun für guten Beistand im Kriege Menschenopfer verlangt (Menoikeus). Wie aber die Licht- und die Schattenseite des Brüderpaares dies in einen *Λύκος* und einen *Νυκτεύς* getrennt hat, so hat sich auch das Gute und Böse auf Antiope und Dirke verteilt, dort ist ein begrifflicher Gegensatz vorhanden, hier ist ein thatsächlicher Antagonismus eingetreten. So steht Antiope in Sekyon im Aphroditetempel (vgl. das Verhältnis zwischen Helena und Aphrodite), während Dirke vom Stier zerrissen wird — man könnte wohl dies aus der Stellung der Hyaden (und Plejaden) im Sternbilde des hervorstürmenden Stieres erklären, denn als dionysische Nymphen[1] werden die Hyaden an den Himmel versetzt, und unter ihnen finden wir auch eine *Πολυξώ*, — so lautet der Name der Mutter Antiopes, die mit Nykteus verheiratet war, Apd. 3, 10, 1 — nach Pherek. fr. 46 (für *Πολυξείνη*, als unerbittliche Todesgottheit), wie eine *Κελαινώ*, die Mutter des Lykos und Nykteus mit Poseidon, unter den Pleiaden angeführt wird. Denn das ist nur ein verschiedener Ausdruck desselben Gedankens: die *Ἑλένη* sendet eine Polyxo in den Tod, der *Ἀντιόπη* schenkt eine Polyxo das Tageslicht. So leuchten sie auch als Sterne in der dunklen Nacht, wie Helena (und die Dioskuren), durch ihren Aufgang die lichte und warme Jahreszeit ankündigend[2]. Den Kampf des Amphion und Zethos mit Lykos und Nykteus müssen wir folglich ebenso beurteilen wie den Streit der Dioskuren mit den Aphariden — hier galt es die Bräute, da die »Mutter«, die auch hier eine der göttlichen Schwestern ist, zu befreien. Auch die Namen *Ἴδας* und *Λυγκεύς*[3] einem *Λύκος* gegenüber gewinnen jetzt mehr Klarheit, beim Grabmal streiten sie, weil sie (und ihr »Vater«) als *Νυκτεῖς* von vornherein dem Tode verfallen sind. Bei

[1] Sowohl Dirke wie Antiope werden mit dem dionysischen Kulte in Contakt gebracht, wie wir es auch sonst bei den schon besprochenen Schwesterpaaren gefunden haben.

[2] Dass die *νύμφαι χαρίτεσσιν ὁμοῖαι* (Hes. fr. 12 K.), die Hyaden, ursprünglich zwei an der Zahl, das göttliche Schwesterpaar sind, als *κουροτρόφοι* des Dionysosknaben gedacht, davon später.

[3] Dass der argivische *Λυγκεύς* mit seiner *Ὑπερ-μνήστρα* (vgl. *Κλυται-μνήστρα*) hierher gehört, darf man jetzt annehmen, wie der Brautraub der Brüder überhaupt Prototypus für die Sage von den Aigyptossöhnen und Danaostöchtern gewesen ist. Dass Danaos einen

Lykos-Nykteus wie auch bei der Geraubten Antiope scheinen Spuren auf Ostboiotien und Nordattika als Heimat dieses Processes der »Gabelung«, wie man ihn nennen könnte, zu verweisen. Dirke wurzelt fest im thebanischen Boden, und von Amphion und Zethos hat man sowohl auf dem Kithairon wie auf dem Helikon erzählt, für Sekyons Ansprüche aber als eigentlicher Heimatsort der Antiopesöhne ist noch weniger Grund vorhanden als für die messenischen auf das alleinige Besitztum der Dioskuren.

Mit den Kindern Amphions, deren Gräber man in Theben nachwies, und zwar das Grab der Söhne für sich, der Töchter für sich (Paus. 9, 16, 7), verhält es sich wie mit den Kindern der Dioskuren — das ist eine sekundäre Wiederholung desselben göttlichen Typus. Aber über die Gemahlinnen der Brüder muss noch ein Wort gesagt werden. Hier schwanken die Angaben, und das ist auch billig, so lange die *Διὸς κόροι* ursprünglich zwar die *Διὸς κόραι* rauben, aber die Ehe mit Kindern sekundär ist. Zuerst erfordert Niobe, die nach der gewöhnlichen Sage mit Amphion vermählt wird, näher betrachtet zu werden. Sie ist in Argos als Quelle fest lokalisiert[1], und wenn sie nach Kleinasien wandert und in Verbindung mit Tantalos, »dem Dulder«, tritt, entdeckt man das in Thränen zerfliessende Auge der unglücklichen Mutter an einer Felsenwand des Sipylos[2]. In Argos ist sie die Geliebte des Zeus, die Tochter des »ersten Menschen« Phoroneus (von *Φως-φόρος*, er bringt ja wie Prometheus den Menschen das Feuer[3]), sie setzt durch den Sohn Argos den argivischen Stammbaum fort, — so wahrscheinlich zuerst die Phoronis, s. E. Meyer a. a. O. Aber Niobe hatte ausserhalb dieser genealogischen Sage ihre eigene Existenz; im Letoon in Argos steht das Bild ihrer Tochter *Χλῶρις* (Paus. 2, 21, 9), und damit müssen wir die Amphiontochter *Χλῶρις* in Orchomenos kombinieren (λ 281), die mit Neleus verheiratet ist und sich nach dem Tode ihrer zwölf Kinder erhängt hat (Schol. Λ 692). In Orchomenos ist auch die *καλλίπαις* Niobe zu Hause, was wir der Inschr. bei Collitz-Bechtel Nr. 491 entnehmen dürfen. Indessen gilt die Chl. hier als Tochter der Persephone, die mit dem

Niobe.

Chloris.

Wettlauf in der Rennbahn für die Freier seiner 48 Töchter arrangiert hat — die zwei, Hypermnestra und Amymone, waren ja schon verehelicht —, wurde auch erzählt. Dass ursprünglich nur zwei Töchter im Spiel waren, deuten wohl die beiden Söhne des Achaios, Archandros und Architeles an, die Automate und Skaia, Töchter des Danaos heiraten, P. 7. 1, 6.

[1] Vgl. E. Meyer, Forsch. I, S. 89.

[2] S. Enmann Niobe im Myth. Lex. Sp. 392 f.

[3] P. 2, 19, 5; man brachte ihm noch damals Totenopfer. Fick-Bechtel S. 433 denkt an *πυρ-φόρος*, über andere Ableitungen vgl. A. Kuhn, Die Herabk. des Feuers[2] S. 27.

Sohne des Iasos, Amphion, vermählt ist — darüber s. u.; dass aber der orchom. und der theban. Amphion derselbe ist, wird mit Recht angenommen. Aber keine Spur von der verhängnisvollen Begegnung mit Apollon ist hier vorhanden, und deshalb ist es wahrscheinlich, dass diese sekundären Ursprungs ist, was durch den Sohn Amphion, der allein unter den Söhnen Niobes verschont wird, erhärtet wird. Ausserdem ist es unbillig, dass den einen Zwillingsbruder ein anderes Loos trifft als den anderen. Apollon und Artemis können wir also ausser Spiel lassen, und Leto als ihre Mutter ebenso. Auch Niobe? Sie kann von der Chloris nicht getrennt werden, *Λατώ καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἑταῖραι* hat Sappho gesungen, und dies ist die Voraussetzung für das Marmorgemälde des Alexandros. Dasselbe erhellt daraus, dass das Bildnis der Chloris, »der Tochter Niobes«, im argivischen Letoon steht — hier vertritt sie offenbar Niobe. Auch in Theben kommt sie vor, eine Tochter des Sehers Teiresias; als Mutter des thessalischen Sehers Mopsos, der auch (denn die beiden darf man für identisch halten) als Klarier für den Sohn der Teiresiastochter Manto galt, gehört sie zu dem Kreise chthonischer weissagender Gottheiten, was durch ihren Namen, den Ovid mit Flora wiedergiebt (Fast. 5, 195), bestätigt wird[1], sie gilt ja vollends für eine Tochter der Persephone, Gattin eines *Νηλεύς* (»des unbarmherzigen« Herrschers der Unterwelt). Mit dem Zwillingspaare in Theben tritt sie auch in Berührung, wenn anders ich mit Hesychs Gewährsmann die *Χλωρηΐς Ἀηδών*, mit der sich Zethos vermählt, richtig auffasse; ein dem vorauszusetzenden *Χλωρεύς* entsprechender *Χλωρός* wird auch als Sohn des Pelasgos, der im argivischen Stammbaum des Akusilaos bei Apd. mit Argos für einen Sohn der Niobe gilt (s. St. Byz. u. *Αἱμονία*), angeführt. Die mit *Χλῶρις* zusammengestellte *Μελία-Μελίβοια*[2], die ebenso wohl nach der Gegend des Inachos wie derjenigen des thebanischen Ismenos gehört, gilt im argivischen Stammbaum als Mutter des Phoroneus, V. der Niobe.

Dann darf man vermuten, dass die Niobe (der Name liegt allerdings im Dunklen) mit Chloris zusammenfällt und mit der Meliboia[3] ein altes argivisch-boiotisches Schwesterpaar bildet, dem gegenüber ein Brüderpaar Amyklas-[Amphion] steht. In Amyklas stecken wohl die *Ἀμυκλαῖοι*

[1] S. Bethe u. Chloris in der Realenc., vgl. Welckers geistreiche Erklärung A. D. 4, 110 ff.

[2] Diese Gleichsetzung findet sich schon bei Pherek. im Schol. Eu. Phoin. 162. Sie ist T. der Niobe ib. zu 159. Zur Etymologie s. Fick-Bechtel S. 399 f. Die Esche, aus der nach Hes. die Menschen des ehernen Geschlechtes stammen sollten, haben wir hier jedenfalls nicht. Niobe nimmt zuweilen den Platz Melias ein (Stark Niobe S. 339).

[3] die übrigens als Beiname der Persephone (s. Preller-Robert I, 802, A. 3) durch die orchomenische Chloris schön vermittelt wird.

Διόσκοροι[1], mit dem der vierhändige und vierohrige amyklaiische Hyakinthos, wie unten näher ausgeführt wird, zusammenfällt — und diesem zur Seite steht eine Schwester Polyboia, die durch den Namen ihre Verwandtschaft mit Meliboia-Chloris verrät. Dadurch wird auch der Gegensatz zu Apollon-Artemis erklärt, der Kinderreichtum Niobes ist an ihren Charakter als *κουροτρόφος* angeknüpft, und eben auf diesem Gebiete ist sie mit der Leto *κουροτρόφος* (Theokr. 18, 50) in verhängnisvollen Streit geraten. In Argos steht die Chloris-Meliboia friedlich neben Leto, in Amyklai wird Polyboia von Artemis unsterblich gemacht, in Theben ist der Kampf unerbittlich und endet mit Niederlage für Niobe. Verschiedene Züge in den Sagen, die an diese Gottheiten anknüpfen, können jetzt erklärt werden.

Nach Paus. 5, 16, 4 hat Amphions Tochter Chloris in dem ersten von Hippodameia der Hera zu Ehren gestifteten Wettlauf gesiegt; über diesen Wettlauf der Jungfrauen ist oben gehandelt, der geht auf die Vorstellung vom Raube der göttlichen Schwestern zurück. Wenn eine Chloris hier die erste Siegerin ist, dann hat dies dieselbe Bedeutung wie z. B. der prototypische Sieg der Dioskuren an den Olympien (P. 5, 8, 4)[2]. Das ist dieselbe Jungfrau, die als Flora von Zephyros geraubt wird — gewiss eine alte Sage, die weit über die alexandrinischen Zeiten hinaufreicht — und die auf Polygnots Unterweltsgemälde neben einer *Θυῖα* (= *Ὠρειθυῖα*, die Boreas raubt, s. u.) sitzt (P. 10, 29, 5)[3].

Für Meliboia ist eine hübsche Geschichte bei Serv. Verg. Æn. 1, 720 bewahrt: sie liebt Alexis, ist aber von den Eltern für einen Anderen bestimmt, A. geht in die Ferne, M. will sich (»am Tage der Hochzeit« natürlich) durch einen Sturz vom Dache töten, bleibt aber unversehrt und flieht in einem Boote, dessen Landtau sich von selbst

[1] Ebenso kehrt die Alexandra-Kassandra in Sparte wieder, s. S. 30.

[2] Für Kyniska, die am spartanischen Platanistas ein Heroon hat, vermute ich ähnlichen Ursprung; sie wäre nach P. 3, 15, 1 T. des Königs Archidamos, *πρώτη δὲ ἱπποτρόφησε γυναικῶν καὶ Ὀλυμπίασι πρώτη νίκην ἀνείλετο ἅρματι.* Dem Namen nach muss sie mit dem Kynortas, »dem Hundehetzer«, S. des Amyklas, Br. des Hyakinthos, zusammengehören, sein Grab lag bei der Skias, P. 3, 13, 1 (an der kalydonischen Jagd hat ein Kynortas, wohl derselbe, Teil genommen, Inschr. auf der Françoisvase). Dann wären die beiden Verzweigungen des Brüder- und Schwesterpaares als *κυναγοί* aufgefasst.

[3] Paus. führt an, dass sie aus benachbarten Gegenden waren (*ἡ δὲ Κασταλίου θυγάτηρ ἀπὸ τοῦ Παρνασοῦ* suppliert Robert Nekyia S. 11) und mit Poseidon, resp. Poseidons Sohn Neleus vermählt; Chloris ist ausserdem Mutter des Mopsos, Tochter des Teiresias, Thyia mit Apollon Mutter des Delphos, der auch eine *Μέλαινα* (P. 10, 6, 4) zur Mutter erhält — das spricht Alles für den chthonischen Charakter weissagender Göttinnen. Wie Chloris' Stellvertreterin Niobe im argivischen Stammbaum die Tochter des ersten Menschen ist, so wird auch Thyia für eine Tochter des Deukalion gehalten, Hes. fr. 23 K., beide sind Geliebte des Zeus.

löst — *αὐτομάτος* — zu dem Geliebten in der Ferne. Er ist eben beim Mahle — *ἐπὶ τῇ δαιτί*. Darauf errichten die Beiden in Ephesos der Aphrodite Automate und Epidaitia ein Heiligtum. Unter dem *Ἄλεξις* steckt ein Alexandros, der nach Amyklai und dann nach Osten gehört, für Meliboia ist oben die Jungfrau Polyboia, die Schwester Helenas in Amyklai, als identisch vermutet. Die Begründung der Beinamen Aphroditens als Automate und Epidaitia ist sehr an den Haaren herbeigezogen; eine Aphr. Epidaitia ist verständlich, aber mit einer Aphr. Automate wird man nicht so leicht fertig. Ich möchte an die beiden oben erwähnten Danaostöchter Automate[1] und Skaia erinnern, die mit zwei Söhnen des Achaios sich vermählen; wenn die selbständige Figur der Automate zu einem Beinamen der Aphrodite geworden ist, dann muss dies durch den Brautraub vermittelt worden sein, vgl. die oben besprochene Zusammenstellung der Schwestern mit Aphrodite und das Bild der Göttin, das Alexandros in Migonion wegen des glücklichen Brautraubes geweiht hat (P. 3, 22, 1). Für eine Annäherung der Meliboia an die Danaostochter Automate spricht auch die Melia, die mit Danaos vermählt ist (nach Pherekyd. bei Schol. Ap. Rh. 3, 1186). Dann gelangen wir durch die »thörichte« ephesische Fabel zu einem Mythus von Polyboia [Meliboia] -Alexandros, den man in Ephesos mit dem verwandten Mythus von den Danaostöchtern auszugleichen versucht hat[2].

So sind wir auf weiten Umwegen dahin gelangt eine Polyboia [Meliboia] neben Chloris [Niobe] stellen zu können; die Paare sind vor allem in Peloponnes zu Hause, in Boiotien haben Chloris-Niobe sich an das wesensverwandte Brüderpaar, das hier schon der Antiope zur Seite stand und wegen der verwandten Natur mit Apollon in Streit geraten war[3], angeschlossen. Diese Anknüpfung ist ja offenbar sekundär. Niobe

[1] *Αὐτόμαται* kommen die holden Göttinnen den Bedrängten herbeigeeilt.

[2] Als M e l i a ist Meliboia bei Theben lokalisiert, wo sie als Quelle beim apollinischen Ismemion fliesst und im Apollontempel verehrt wird (die Stellen bei Stoll im Myth. Lex.). Hier gebärt sie dem Apollon ein Brüderpaar, Ismenos und Teneros, durchsichtige Eponyme, von welchen Teneros als Seher auf einen ähnlichen Charakter der Mutter schliessen lässt. Sie hat nach Paus. 9, 10, 5 einen Br. Kaanthos, der die geraubte »Schwester« aufsuchen soll und deswegen mit Apollon in Konflikt kommt und von ihm getötet wird. Also den Brautraub finden wir wieder, und der Streit Idas' mit Apollon ist die nächst liegende Parallele (S. 9). Von Melia ist der Übergang zur I s m e n e nicht weit, eben durch Meliboia ist sie wahrscheinlich in die argivische Genealogie als Mutter des Iasos hineingekommen (Apd. 2, 1, 3); dass sie geliebt worden sei (von Theoklymenos), deswegen verfolgt (von Tydeus), getötet, zuletzt natürlich in eine Quelle verwandelt, hat man auch erzählt (Mimnermos im Argum. So. Ant.).

[3] Nach P. 9, 5, 8 hätte Amphion Leto geschmäht, nach Hyg. f. 9 hätte er den Tempel Apollons zu stürmen versucht — ursprünglich war vielmehr Apollon der Auf- und Eindringling.

in Alalkomenai als Urmutter aller Menschen gedacht (Schol. Ω 602) und daher mit Alalkomeneus *πρῶτος ἀνθρώπων* (Bergk P. L. G. S. 1059) vermählt, zeigt dies ganz deutlich (cf. S. 47). Aber als Gestorbene sind sie schon vorher gedacht, von Amphion scheint man gewusst zu haben, dass er sich selbst getötet hat (Ov. M. 6, 271), und in der lydischen Sagenform, wo von Leto noch keine Rede ist und die in der Liebe des Vaters zur Tochter ein Gegenstück bietet zur lesbischen Sage von Lykos und Nyktimene, tötet sich Niobe[1]. Die Brüder sind eben »gestorben« so gut wie die Schwestern, weil sie unter der Erde als lebendige Gottheiten walten; in segenspendenden Quellen (Dirke, Melia bei Theben, Niobe in Argos) offenbaren sie ihre wohlthätige Macht, und als eine das ganze Wachstum der Natur umfassende Gottheit ist die chthonische *Χλῶρις*[2] gedacht, die sich eben darum an den orchomenischen Amphion, der mit einer Persephone vermählt ist (vgl. oben S. 48) als Tochter angeschlossen hat.

[1] Nach der Minyas fr. 3 K = Paus. 9, 5, 8 (vgl. v. Wilam. H. U. 222 f.) erleidet Amphion in der Unterwelt dieselbe Strafe wie Thamyris, »weil er Leto und ihre Kinder schmähte«, sagt Paus. Doch liegt es viel näher daran zu denken, dass wie der thrakische Sänger die Musen zum Wettkampf ausforderte, so auch hier das Spiel der Anlass des Zerwürfnisses mit Apollon gewesen sei. Geblendet und mit zerbrochener Lyra hat man sich ihn in der Unterwelt gedacht. Dann haben wir eine Begründung des Todes Amphions unabhängig vom Niobemythus. Eine andere Veranlassung seines Todes ist, dass er den apollinischen Tempel zu stürmen versucht hat (Hyg. f. 9; Myth. Vat. 1, 156), vgl. Melias Bruder Kaanthos oben. Jedenfalls ist Amphion als Frevler gegen Apollon, von Niobe losgelöst, gedacht.

[2] Über Chloris urteilt Stark Niobe 360 ähnlich. — Hier mag die Geschichte, die bei Ant. Lib. 17 zu lesen ist, erwähnt werden. Sie will die phaistische Sitte, dass man sich bei der Hochzeit zuerst bei der Bildsäule des L e u k i p p o s lagere, erklären und erzählt, wie ein Mädchen als Knabe auferzogen später von *Λητώ Φυτία* in einen Jüngling Namens *Λεύκιππος* verwandelt worden ist (Ov. M. 9, 709, vgl. Philol. 59, S. 59 f.). Die Erzählung berührt sich mit derjenigen von D a p h n e und L e u k i p p o s, die Parthen. 15 und Paus. 8, 20, 2 berichten. Leukippos, ein S. des Oinomaos in Pisa, also Br. einer *Ἱππο-δάμεια* (s. o.), liebt Daphne, T. eines Flussgottes (Ladon oder Peneios, oder nach Diodor und Phylarch des A m y k l a s — über ihn ist oben gehandelt worden, er gehört selbst zu den *Λεύκιπποι*). Um ihr sich nähern zu können, legt er Mädchentracht an und lässt das Haar lang wachsen, aber auf Veranlassung des die Daphne liebenden Apollo wird er entdeckt und getötet. Diese androgynen Vorstellungen, möchte man sagen, knüpfen an die Brüder und an die Schwestern an, denen ja dieselben Eigenschaften eignen, und die nur geschlechtlich verschieden sind. Es sieht beinahe so aus, dass man sie zu einer hermaphroditenartigen Vorstellung zusammengedrängt hat, was durch orientalischen Einfluss angeregt sein mag. In Phaistos spielt übrigens Leukippos' Hochzeit dieselbe Rolle wie Helenas in Sparta — die sind prototypisch gedacht. — Hieher gehört auch der L e u k i p p o s bei Parthen. 5, er ist S. des *Ξάνθιος*, ein hervorragender Krieger, kommt aus Lykien nach K r e t a, von da nach Ephesos (dieselbe Schwankung bei Pandareos, Ant. L. 11 und P. 10, 30, 1) — er liebt seine Schwester. Wenn das Brüder- und Schwesterpaar Geschwister werden, lässt sich diese Consequenz leicht ziehen, ebenso wenn sie als Vater und Tochter auftreten, wie bei Lykos-Nyktimene oben.

Zuletzt werden wir auf Antiope zurückgeführt, wenn wir von Niobe (denn eine andere T. des Phoroneus kennen wir nicht) und *Ἑκάτερος* (wohl »dem Einen« vom Brüderpaare) bei Hes. fr. 42 K hören, dass sie fünf Töchter hätten *ἐξ ὧν οὔρειαι Νύμφαι θεαὶ ἐξεγένοντο / καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν / Κουρῆτές τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες*, »das ganze nichtsnutzige Geschlecht« (vgl. Stark a. a. O. 344). Von Melia und Seilenos stammen der Dolion in Bithynien (Strabo 14, 681) und der Kentaur Pholos (Apd. 2, 5, 4), und der Antiope ist Zeus nach Eu. fr. 210 in Satyrgestalt genaht. Dies muss auf eine und dieselbe Vorstellung zurückgehen, die, wenn man auch die Hineinziehung der Schwestern in den bakchischen Kreis (vgl. Antiope in Eleutherai) in Betracht zieht, doch durch die bisherigen Erörterungen nicht hinlänglich erklärt wird. Vorläufig verweise ich auf Milchhöfers Auseinandersetzungen Anf. d. K. 71 ff.; die Lösung wird in der von ihm bezeichneten Richtung zu suchen sein.

6.

Aloaden.

Mit den Söhnen der Antiope berühren sich in mehrfachen Beziehungen, nicht allein örtlich, die Aloaden. Wenn man ihr Auftreten in Boiotien verstehen will, muss man sich von dem Eindruck, den Hom. *E* 385 ff. und *λ* 305 ff. hinterlässt und der durch das von Späteren hervorgehobene Titanenhafte ihres Charakters gestärkt wird, zuerst frei machen. Paus. 9, 29, 1 f. berichtet: *Θῦσαι δὲ ἐν Ἑλικῶνι Μούσαις πρώτους καί ἐπονομάσαι το ὄρος ἱερὸν εἶναι Μουσῶν Ἐφιάλτην καὶ Ὦτον λέγουσιν, οἰκίσαι δὲ αὐτους καὶ Ἄσκρην*, worauf er vier Verse aus der Atthis eines Epikers Hegesianax[1] anführt, die besagen, dass der Poseidonsohn Oioklos mit den Aloeussöhnen Askra gebaut hat. Nach Paus. haben die Aloaden die Zahl der Musen auf drei festgestellt und sie Melete, Mneme, Aoide benannt. Also ein städtegründendes Brüderpaar, das enge Beziehungen zu den Göttinnen des Gesanges und der Musik hat — das erinnert sehr an die musikkundigen Söhne der Antiope, die Theben gründen. Weiter weiss Paus. 9, 22, 6 zu berichten, dass in dem Dionysosheiligtum zu Anthedon die Gräber der Aloaden und ihrer Mutter Iphimedeia sich befinden; dass sie hier liegen, verdanken sie ihrer Mutter, der Dionysosamme (s. u.). Dagegen werden auch diese Brüder von Apollon getötet, das berichtet nach Paus. Pindar übereinstimmend mit Homer, und dann sind sie wohl wie die Antiopesöhne eben von dem

[1] S. Welcker E. C. S. 320 ff.

eindringenden Apollonkult zurückgedrängt worden[1]. Ein Gott hatte sie gezeugt (*λ* 305 Poseidon, Aloeus ist ihr V. *θέσει* Schol. *BT* zu *E* 385), und sie waren die Schönsten von Allen nach Orion, wundervoll gross, kräftig und jung (*λ* 311 *ἐννέωροι, ἐννεαπήχεες, ἐννεόργυιοι* mit Anwendung der typischen Neunzahl). Wehrhaft sind sie auch gewesen. Nach St. B. u. *Ἀλώιον* haben sie diese Stadt im Tempethale gegründet, nachdem sie die Thraker, d. h. die typischen Feinde aus Norden, besiegt hatten; ihr Kampf mit dem thrakischen Ares in der Il. ist bekannt. Das deutet alles auf die enge Verwandtschaft mit Amphion und Zethos hin, und man hat denn auch beide Paare auf dem Wege der Genealogie einander näher gebracht. Antiope ist nämlich nach Eumelos (Schol. Pind. O. 13, 74) mit Helios Mutter des Aloeus (nach Paus. 2, 1, 1 V. des Epopeus), der Asopia erhält, während sein Br. Aietes Korinth bekommt. Diese Genealogie muss auf die Gegend des Euripos, näher bestimmt Anthedon zurückgehen, wo man von den Aloaden und ihrer Mutter erzählt hat, wo Lykos [Epopeus] und Antiope auch nicht unbekannt geblieben sein werden. Iphimedeia und Antiope werden auch beide in den Kreis des Dionysos hineingezogen. Sonst geben ihre Namen weniger sicheren Aufschluss, Ephialtes ist wahrscheinlich »der schnelle Herbeieiler«, was ja für einen Retter in der Not gut passt[2]. *Ἀλωάδαι* sind sie aber geworden, als ihre Bedeutung als *ἀλωεῖς* (vgl. Demeter *ἁλῳάς* oder *εὐαλωσία*) zurücktrat[3]. Ihrem menschenfreundlichen Charakter ist die Nähe der Giganten und Titanen verhängnisvoll gewesen[4], der

[1] Auf Naxos haben sie einen Kult gehabt, was uns Diod. 5, 50 ff. (Aglaosthenes; vgl. v. Wilam. H. U. 150) und C. I. G. 2420 *τέμενος τοῦ Ὤτου καὶ Ἐφιάλτου* bezeugen. Auch auf Kreta hat man von einem Grab des Otos gewusst.

[2] Über *Ὦτος* als Kurzform von *Λυκώτας* u. dgl. s. Fick-Bechtel Gr. Personenn. 415. Die Ableitung von *ὠθέω* kann nicht richtig sein, ebensowenig befriedigt Gruppes *ἄ-οντος* (Gr. M. 69).

Ὦτος und *Ἐφιάλτης* fallen, auch den Namen nach, mit den beiden Anführern der Minyer, *Ἀσκάλαφος* (eine Eulenart) und *Ἰάλμενος* (*B* 511), zusammen. Auch diese werden in den Kreis Demeters (als Eulen oder Eidechsen) hineingezogen. Der Alp *Ἐφιάλτης* (*Ἠπιάλης, Ἠπίαλος, Ἠπιόλης*), *ὑποφήτης ἱερὸς καὶ θεράπων Ἀσκληπιοῦ* nach Oribas. Synops. 8, 2, weist zugleich auf einen *Ἀσκάλαφος* und dessen etymologischen Zusammenhang mit Asklepios als Zwischenglied zurück (auch *Ὠφέλης, Ἐπωφέλης* nach Hes. genannt). Vgl. unten unter Askl. Einen *Ἠπιάλης* (oder *Ἐπιάλης*) hat Herakles nach Sophr. m. 72 Ahr. besiegt, wohl ursprünglich den Aloaden (vgl. Roscher Ephialtes S. 52). Wir lesen bei Apd. 1, 6, 2, dass Apollon dem Giganten Ephialtes das linke Auge, Herakles das rechte ausschoss, also ein geblendeter *Ἐφιάλτης* — oder sagen wir lieber *Ἀσκάλα-φος*, der S. einer Orphe (Preller-Robert S. 828, 4), eines Lycus (Hyg. f. 97, S. 87 B.), der im Finsteren unter dem Steine liegt und von Demeter in eine Eule, *ὠτός*, verwandelt wird (Apd. II 5, 12, 9).

[3] Vgl. die *Τυνδαρίδαι*, urspr. selbst *Τύνδαροι* (*Τυδεῖς*) als »Stachler« oder Rosselenker (*Κάστορες*, s. oben S. 6 A. 3 und Curtius Gr. Et[5]. S. 226).

[4] Als *Φαέθοντες* erklimmen sie das Himmelsgewölbe, erlöschen aber in jungen Jahren. In Thessalien wollen sie von den aufgetürmten Gebirgen den Himmel erstürmen, im Feuer der Pfeile Apollons aber kommen sie um.

Brautraub ist zum Frevel gegen Göttinnen geworden (Otos vergreift sich an Artemis, Eph. an Hera, Apd. 1, 7, 4), vgl. die Hippokoontiden oben. Aber die Rettung des Schwesterpaares aus der Gewalt der Brauträuber hat man auch bei den Aloaden nicht vergessen. Davon berichtet Diod. 5, 50 ff.[1]. Das Gerippe dieser Erzählung bilden die Brüderpaare Butes-Lykurgos, Skellis-Kassamenos, Otos-Ephialtes, das erste und zweite aus Thrakien, das dritte aus Thessalien. Aber alle Brüderpaare haben dasselbe Geschick: sie werden uneinig und — wie die zwei letzten — töten einander, Butes tötet sich selbst. Denn er ist bei Diod. von seinem Bruder isoliert, wie auch Kassamenos bei demselben Verf. eine Stellung als Alleinherrscher zugewiesen ist. Seine Quelle hat sich offenbar darum bemüht eine Königsreihe: Butes, Kassamenos u. s. w. aufzuweisen, die Aloaden dagegen liessen sich nicht trennen, bringen sich aber selbst um. Nach dieser mythischen Vorzeit folgt die »historische« der karischen Herrschaft mit Naxos, Leukippos, Smerdis, der gleichzeitig mit Theseus gesetzt wird. Man hat sich offenbar auf Naxos von dem Brautraube eines Brüderpaares und der Verfolgung des anderen erzählt, den Aloaden gegenüber stehen zunächst Lykurgos-Butes, dann tauchen auch Skellis[2]-Kassamenos auf. Über diese letzteren lässt sich Näheres mit Sicherheit nicht ermitteln, aber das erste Brüderpaar kann man näher bestimmen.

B u t e s und L y k u r g o s sind Söhne des Boreas, sie stammen also aus Norden, und daher ist die älteste Bevölkerung von Naxos Thraker. Dass aber die Insel von Attika aus besiedelt worden ist, berichtet uns Herod. (8, 46), und darauf weisen auch mit aller Deutlichkeit die mythischen Oikistennamen hin[3]. Toepffer Att. Gen. 113 ff.[4]. hält mit Recht diesen Butes für identisch mit dem Stammvater der Eteobutaden, dem Sohne des Pandion und der *Ζευξίππη*[5]. Der Name Lykurgos (Lykomedes, Lykophron) kehrt auch unter den Namen der Mitglieder der Familie häufig wieder (s. Toepffer S. 122 ff.), und wie *Βούτης* auf Naxos die Amme des Dionysos *Κορωνίς* raubt, während die übrigen Pflege-

[1] Nach dem Lokalhistoriker Andriskos? (Schwartz in Pauly-Wissowa R. E., 3—2 Jhr.); sein Name ist der 19. Geschichte des Parthenios *περὶ Παγκρατοῦς* beigeschrieben. Parth. giebt die Namen Iphimede und Pankrato; zu lesen ist ib. Skellis und Kassamenos, *οἱ Ἑκήτορος ἐκ Θρᾴκης*; das doppelte *ἐκ* scheint die Verwirrung veranlasst zu haben.

[2] = »krummbeinig«, *κυλλοποδίων*?

[3] Nach Schol. Dion. Perieg. 525 sind Archetimos und Teleklos Oikisten der Insel.

[4] Ebenso Boehlau in Bonn. Stud. f. Kekule 126 ff.

[5] Wenn auch Teleon (Hyg. f. 41) als sein Vater angegeben wird, kann dieser von dem Oikisten Teleklos auf Naxos nicht getrennt werden. Teleon-Archetimos sind also nur andere, farblose Oikistennamen für Butes-Lykurgos.

rinnen sich in das Meer stürzen, so verfolgt auch der homerische Lykurgos (*Z* 130) die Erzieherinnen des in das Meer sich flüchtenden Dionysos mit seiner *βούπληξ*. Diese getrennten Vorgänge müssen wir zu éiner und derselben mythischen Begebenheit vereinigen[1]. Die *Κορωνίς* aber, die Butes raubt und die am Driosgebirge lokalisiert wird, d. h. ebenso gut auf Naxos wie in Lokris (St. B. u. *Φρίξιον*) zu Hause ist[2], muss mit der *Κορώνη* auf der Münchenervase (Gerh. A. V. 3, 168), die Theseus raubt, zusammengehalten werden[3]. Das ist die *Διὸς κόρη* — man nenne sie Helena, man nenne sie Iphimedeia-Pankrato — die von *Διὸς κόροι* geraubt wird und von *Διὸς κόροι*[4] gerettet wird. Die Räuber, obgleich Boreassöhne, sind im Süden gedacht, weil sie nach Attika gehören, die Geraubte im Norden, die Spuren führen nach der Euriposgegend, wo die Aloaden, Iphimedeia, Dionysos lokalisiert sind. Weitere Folgerungen ergeben sich aus einer genaueren Betrachtung des Boreas und seiner Söhne. Vorläufig mag doch auf den in der naxischen Genealogie plötzlich auftauchenden *Λεύκιππος* aufmerksam gemacht werden. Er subsumiert die Natur der Brüderpaare unter einen bedeutungsvollen Heroennamen.

[1] In Attika heisst Lykurgos L y k o s, Eponymos der Lykomiden, Krieger und Chresmolog, S. Pandions. v. Wilamowitz Herakl.[2] 1, 112 stellt diesen mit dem thebanischen, dem S. des *Χθόνιος* Apd. 3, 5, 5, 1, zusammen und weist auf Euboia als Heimat Beider hin. (In der Butessage wird auch ein Angriff auf Euboia erwähnt, was vielleicht damit zusammenhängt). — Der L y k u r g o s in Nemea, der bei Hyg. f. 74 und 273 Lycus heisst (Maass Herm. 23, 614), bei dem *Ὑψιπύλη* (vgl. den Namen *Πυργώ* unten) als Kinderwärterin »dient«, fällt mit dem Lykos der Antiopesage zusammen. Die Söhne der Hypsipyle, *Θόας* (= *Ἀλκάθοος*) und *Εὔνεως*, »der gute Schiffer«, der als Eponymos der attischen Euneiden auch musikverständig ist, befreien ihre bedrängte Mutter aus der Gewalt des Lykurgos (und der Eurydike). Über den Sinn dieser Sage kann kaum Zweifel sein, der L. muss die H. urspr. entführt haben; die lemnische Heimat der Brüder muss aber nach den Ausführungen Toepffers A. G. 201 f. einer euboisch-attischen Platz machen. Mit Theseus hätten sie sich am Amazonen-kampfe, wo es sich um den »Raub« einer Antiope handelt, beteiligt (Plut. Thes. 26). — Wenn nach dem Schol. Stat. Theb. 4, 570 Lycus die Kinder seiner Tochter Megara mit Herakles Oxeus (= Oxyderkes?) und Leontiades tötet, erinnert dies an den thrakischen Lykurgos, der seinen eigenen Sohn erschlägt. — *Λυκάων* tötet seinen S. *Νύκτιμος* oder Lykaon mit seinen Söhnen (auch einem Lykios) geht zu Grunde, während Nyktimos erspart wird — das geht alles auf dasselbe hinaus. [Von z w e i Söhnen des Lykaon als boiotischen Städtegründern weiss Plut. Qu. gr. 39 p. 300 B].

[2] Das Drios im achäischen Phthiotis ist wohl nur eine Construction.

[3] S. Boehlau a. a. O. S. 128. Er irrt indessen darin, dass er den Frauenraub als jung ansieht; der soll nach nach seiner Ansicht eine thessalische Zuwanderung auf Naxos, von der wir nichts wissen, begründen.

[4] Daher heisst die T. des Butes (Schol. Hes. Asp. 178) *Δία*, und ebenso das »von den Aloaden so benannte« Naxos. Vgl. Dion in Karya (S. 16, A. 1).

7.

Boreas und die Boreaden.

Was erstens die Zahl der griechischen Windgötter betrifft, heben sich unter den von allen Himmelsrichtungen wehenden Anemoi besonders der West- und Nordwind hervor. Boreas und Zephyros betet Achilleus an, dass sie den Holzstoss seines toten Freundes entfachen (*Τ* 145), diese beiden sind die seit der Ilias (vgl. *Ι* 5) bei weitem am meisten erwähnten. Die Zweizahl ist typisch, und die scheint von vornherein festgestanden zu haben. Denn ausser Boreas mit Zephyros haben wir zwei Boreaden, Zetes und Kalais[1], von Oreithyia dem Boreas geboren — so heisst es in der uns bewahrten Literatur seit Simonides. Zwillinge nennt sie freilich erst Ovid (M. 6, 812), aber dies werden wir ruhig für die allerältesten Zeiten gelten lassen. Es ist ja möglich, dass die Vorstellung mit der Zeit zurücktrat und, wenn neue Brüder sich dem alten Paare zugesellten, wieder ins Leben gerufen ward. Ihre Heimat ist Norden, woher sie wehen, schnell sausen sie mit ihren grossen Flügeln durch die Luft (vgl. z. B. Pind. P. 4, 181 und das alte Vasenbild Mon. d. I. 10, 8), Sehwert oder Lanze wird ihnen beigegeben, denn tapfere Helden sind sie auch, die ihre Kraft im Dienste des Guten bethätigen. Das haben sie während des Argonautenzuges gezeigt, bei dem sie den blinden Phineus aus der Gewalt der bösen Harpyien retteten. Und als rechtes Heldenpaar stellen sie sich auch an den mythischen Tournieren, wo die Griechen ihre ersten Helden sich treffen lassen, zum Wettkampf ein — so an den Leichenspielen des Pelias, wo die Schnellfüssigen in der Rennbahn den Sieg davon trugen, und zwar Zetes im Dolichodromos, Kalais im Diaulos.

Die Frage ist nur, ob die Zweiheit aus der Einheit entstanden ist oder umgekehrt. Dass eher das letztere der Fall ist, also der eine Boreas auf einem Ausgleich zwischen einer fixierten mythologischen Vorstellung und der einen bestimmten Windrichtung beruht, ist schon von vornherein wahrscheinlich und tritt uns auch in überraschender Weise auf dem Vasenbilde entgegen, das in den Ann. 1, 32, T. *LM* und im Mythol. Lex. abgebildet ist. Hier ist Boreas die Oreithyia raubend mit Flügeln und doppeltem Gesicht dargestellt. Man braucht nicht zu meteorologischen oder okeanologischen Speculationen (wie Stephani Bor. u. die Boreaden S. 12, der Theophrast de vent. 28 heranzieht) zu greifen, aber kann diese sonderbare Mischbildung einfach als ein Übergangsstadium

[1] Nach Fick-Bechtel Gr. Personenn. S. 426 »Durchhaucher« und »Schönhaucher« [also = *κάλαυρος*], was auf eine böse und gute Natur der beiden deuten könnte.

von Zweiheit zur Einheit betrachten[1]. Der Boreas des Mythos fällt mit den Boreaden zusammen, auffallend kann nur sein, dass die Zweiheit dem Nordwinde so lange anhaften blieb, wo es doch nahe lag, die eine Windrichtung einem Gotte zuzuteilen[2]. Jetzt können wir auch umgekehrt die Charakterzüge des Boreas dazu benutzen das Bild von den Boreaden zu vervollständigen. Vor allem haftet die Rossegestalt an Boreas fest. An und für sich kann ja der Wind noch weniger den Gedanken an ein Ross nahe legen, als etwa die Wolke, die doch zuweilen einer Peer-Gyntschen Phantasie als ein schnell dahinlaufender Hengst erscheinen mag. Homer erzählt *Υ* 221 ff., dass Boreas in Gestalt eines dunkelmähnigen Rosses mit den Stuten des Erichtonios zwölf *πώλους*[3] gezeugt habe, die als rechte Märchenpferde sich durch ihren wundervoll schnellen und leichten Lauf auszeichnen. Nicht anders ist das göttliche Zweigespann Achills, Xanthos und Balios, das der Zephyros mit der Harpyie *Ποδάργη* am Okeanosstrom erzeugt, zu beurteilen (*Π* 150; vgl. auch Quint. Sm. 8, 242, wo Erinys, Nonnos 37, 155, wo die Harpyie dem Boreas Rosse gebärt). Also die Winde wurden rossgestaltig gedacht, weil die beiden Windgötter, die Brüder, Rosse waren; daher opfert man auch den Winden Pferde (Festus S. 181), wovon das Eselsopfer in Tarent (Hes. *ἀνεμώτας· ὄνος ἄφετος ἱερὸς τοῖς ἀνέμοις θυόμενος*) nicht getrennt werden kann[4]. Auch die Beflügelung, die litterarisch erst bei Ov. M. 6, 703 bezeugt wird, gehört zur ältesten Vorstellung des Boreas (vgl. bei den Römern aqvilo und aqvila)[5]. Wie man plastisch beide Vorstellungen, Ross und Vogel, zu vereinigen suchte, zeigen uns die »Inselsteine«, die Michhoefer, Die Anf. der Kunst in Gr. Kap. 2 bespricht (s. besonders S. 57 ff.).

Harpyien.

Das weibliche Gegenbild zu den Boraden sind die Harpyien, wiederum ein göttliches Schwesterpaar, das sich mit demjenigen, dem wir in dieser Untersuchung nachgehen, aufs engste berührt. Zwei an der Zahl (diese ursprüngliche Tradition ist auch die gewöhnliche geblieben)

[1] Vgl. Usener Str. Helb. S. 329.

[2] Die lithauische Parallele bei Usener Strena Helb. S. 329 A. 4 ist schlagend, die Deutung aber muss auf andere Weise gesucht werden.

[3] Zur Zahl vgl. die 12 Sonnenrinder bei Theokr. 25, 130.

[4] Vgl. über die Stellung der Esel bei den Hyperboreern Stengel Herm. 16, 351; seine Meinung, dass die Pferdeopfer den Persern entlehnt seien, wird allgemein verworfen. Die *ἀελλάδες ἵπποι* So. O. T. 466 (vgl. O. K. *ἀελλαία πελειάς*) sind »die Windpferde«. Cf. Theogn. 715 *ὠκύτερος δ' εἴησθα πόδας ταχεῶν Ἁρπυιῶν / καὶ παίδων Βορέω*, was auf dasselbe ausläuft. Als Aberglaube lebte diese ursprüngliche Vorstellung immer weiter, wie man aus Varro 2, 1, 19 sieht (man glaubte, dass die Winde die Stuten trächtig machten).

[5] Zu den Vasenbildern und der delischen Akroteriengruppe tritt auch das alte interresante Vasenbild in Excav. of Cyprus S. 162 hinzu.

werden sie nach ihrer schnellen Flucht benannt[1]. Rossegestalt haben sie auch gehabt, denn Rosse gebären sie dem Brüderpaare, und zwar die berühmtesten der mythischen Vorzeit, so auch Ἅρπαγος und Φλόγεος[2], die ὠκέα τέκνα Ποδάργας (Stesich. fr. 1), die in die Gewalt der Dioskuren geraten, was uns wegen der Wesensverwandtschaft der beiden nicht befremden darf. Geflügelt sind sie auch, wie wir gesehen haben, ja Peisandros hat sie (nach Schol. Ap. Rh. 2, 1089) geradezu ὄρνιθες genannt, derselbe lässt sie auch in Skythien, wohin sie nach Hes. fr. 231 Rz. Γλακτοφάγων εἰς γαῖαν flüchten, zu Hause seien (dann später nach Westen versetzt) — d. h. aus fernem Norden sind sie hergekommen, schon damit ist die enge Verwandtschaft der Beiden mit den Boreaden angedeutet. Genug, es darf als eine Thatsache betrachtet werden, dass wir hier das göttliche Schwesterpaar in geflügelten, rossegestaltigen Winden wiedertreffen[3]. Dass sie Winde sind, ist noch den homerischen Dichtern wie ihren Interpreten (vgl. die Scholien zu α 241) lebendig geblieben, noch deutlicher sagt es Hesiod Th. 267 ff., wo Ἀελλώ und Ὠκυπέτη an der Natur der Winde, Vögel und auch schönlockigen Frauen Teil haben. Daher vermählen sie sich auch mit dem göttlichen Brüderpaare der Winde. Die Brüder existieren als Brüder nur im Mythus, ihre Erscheinung in der Natur hat sich allmählich zu einem Windgotte, und zwar dem kräftigsten, der vom Norden weht, concentriert. Die Schwestern dagegen sind vom Gebiete der Winde nach und nach verdrängt worden, dies ist ihren männlichen Verwandten überlassen worden, sie selbst dagegen zeigen jetzt ihre stürmische, verwüstende Gewalt als das Leben hinraffende, furchtbare Gottheiten, δαίμονες ἁρπακτικαί (Suid.), die die Seelen der Gestorbenen (zuerst vielleicht in der Jugend Dahingerafften) ins Land der Toten wegführen[4].

Diese finstere Seite tritt bei den Windgottheiten überhaupt hervor. Die Opfer, die man ihnen brachte, waren denjenigen für die Toten gleich

[1] Die Zweizahl erkennt Furtwängler Arch. Zeit. 1882 T. 9 richtig in Ἀρεπυια, das den zwei geflügelten Harpyien auf der aiginetischen Schüssel beigeschrieben ist. Sonstige Angaben im Myth. Lex. u. Harpyia. Sehr interessant ist der deutlich hevortretende Unterschied zwischen den beiden Harpyien auf der jattaschen Amphora (Mon. 3, 49), wo eine H. jugendlich schön ist, die andere hässlich. Das ist die Doppelnatur des Paares auf zwei verteilt, vgl. Lykos-Nykteus (und die Boreadennamen).

[2] Vgl. die Falken- oder Adlerarten ἅρπη u. φλεγύας.

[3] Milchhoefer a. a. O. S. 58 Anm. glaubt, dass die bildliche Überlieferung, die der Verfertiger des Kypseloskastens befolgt hat, pferdeköpfige Harpyien den beflügelten Rossen des Pelops gegenübergestellt hat (P. 5, 17, 7). Die Möglichkeit dieser Responsion ist jedenfalls vorhanden.

[4] Vgl. die Harpyien auf dem Xanthosmonument. (Über die Form des Körpers s. Conze Arch. Zeit 1869, 78).

(vgl. Stengel Herm. 16, 346 ff.), man musste sie versöhnen, und zwar ursprünglich durch Menschenopfer[1]. Ihre verwüstende Macht suchte man in dieser Weise zu mildern. Als chthonisch gedacht sind sie dann auch »gestorben«. Auf Tenos lagen die Boreaden zusammen unter der Erde, wie das Dioskurenpaar in Amyklai, von Herakles getötet. Wie andre tapfere Brüderpaare müssen sie dem die Welt erobernden Helden unterliegen, und noch bewegen sich die beiden Stelen, wenn der seufzende Nordwind über die Insel weht (Apd. 3, 15, 2 nach Akusilaos, Ap. Rh. 1, 1298 ff.).

Aber sie sind auch heilbringende Gottheiten, dies tritt vor Allem stark hervor, als Xerxes gegen Griechenland marschiert. Als die Delphier ihr Orakel um Rat fragen, heisst es, dass man den Winden opfern solle, μεγάλους γὰρ τούτους ἔσεσθαι τῇ Ἑλλάδι συμμάχους — so thaten sie und setzten es auch in der Zukunft fort (Herod. 7, 178). Die Athener, die sich an frühere Wohlthaten des Boreas erinnerten, errichteten ihm zu Ehren ein Hieron am Ilissos (7, 189). Die Thurier betrachteten ihn nach einem Seesiege als ihren εὐεργέτης (Ælian V. H. 12, 61). Alles dies kann man ganz einfach aus der Bedeutung der Winde für die Schiffer ableiten — Xerxes musste ja übers Meer. Aber wenn man mitten in Boiotien, in Koroneia, einen Altar der Winde hat (Paus. 9, 34, 2), in Arkadien ihnen opfert, so deutet dies auf eine ausgedehnte Machtsphäre der Winde hin. Τρόφιμος nennt Porphyr. De antr. n. 28 den Boreas, was für einen attischen Tramontana schlecht passt. Um sich den Beistand des guten Helfers zu sichern, hat man ihm auch, wie es scheint, Theoxenien gefeiert (Hes. u. βορεασμοί). So bringt der Boreas sowohl Leben wie Tod (in den Sagen von Pitys und Hyakinthos[2]). Weil er aber in der Erde wurzelt, sind ihm, wie einem zweiten Typhoeus, auf der Kypseloslade Schlangenschwänze beigegeben worden. Schlangen haben wir schon als ein Attribut der Dioskuren besprochen, hier hat man sie mit dem menschlich gedachten Gotte organisch verbunden.

Die finstere Seite der Windgötter bezeugen auch das eleusinische Priestergeschlecht Εὐδάνεμοι und das entsprechende korinthische Ἀνεμοκοῖται (Toepffer Gen. 110 ff.). Die vorauszusetzenden Opferhandlungen besagen die Namen: sie sollen die Winde in Schlaf oder zu Bett bringen

[1] Vgl. Herod. 2, 119; Xenoph. An. 4, 5, 4; Verg. Æn. 2, 116; Paus. 2, 12, 1 von nächtlichen ἀπόρρητα in jedem Jahr in Titane. Aehnliches 8, 36, 4 in Megalopolis.

[2] Was man daraus weiter spann, zeigen z. B. die αὐλοί, die Aischylos ihm gegeben hat, Longin de sub. 3, 1. Sonst könnte man hier auf eine Vergleichung mit dem musikliebenden peloponnesischen und boiotischen Brüderpaare hingeführt werden.

— wie man vermuten darf, weil sie verderblich sind[1]. Dieser Familienkult ist an den Areopag gebunden, wie derjenige der *῾Ησυχίδαι*, die am Areopag die Semnen-Eumeniden »beruhigen«. Diese beiden Dienste entsprechen sich gegenseitig — auch die Gottheiten, die Erinyen-Eumeniden, berühren sich eng mit den Harpyien, die Anemoi müssen mit den Boreaden zusammengestellt werden, die auch eine gute und böse Seite haben[2]. Wie Hesychos, »der Beruhiger«, dem toten Oidipus den Weg in die Unterwelt ebnen, den Höllenhund einschläfern kann (So. O. K. 1556 ff., s. Loeschcke Aus der Unterw. 9), so mag auch nach späterer Auffassung der Windeinschläferer dem eleusinischen Mysten nützlich gewesen sein[3].

---

1 Denjenigen, der dies vollzieht und später als *κῆρυξ* zu überseeischen Städten geht, könnte man wohl *ἄγγελος* (Hes. u. *Εὐδ.*) nennen. Jedenfalls berühren die Heudanemen sich mit den Keryken im eleusinischen Dienste (s. Mommsen Feste d. St. Athen 208 A. 6),

2 Auf Delos hat man eine »Schläferin«, *Βριζώ*, verehrt (Semos Del. bei Athen. 8, 335 a, vgl. Et. M. p. 213, 38; Usener Göttern. 147). Sie giebt Offenbarungen im Traume, und eine Deipnophorie ist ihr geweiht, indem man Schiffchen mit allem Essbaren, nur nicht Fische, ihr darbringt. Insbesondere ging man sie mit Gebeten für heimkehrende Schiffer an, sie konnte nämlich die Winde einschläfern. Sie ist offenbar am nächsten eine Windgöttin, aber mit dem ausgedehnten Bereiche, der den göttlichen Schwestern zukommt; als eine wohlgesinnte Göttin, eine *εὐδανέμη*, hat sie sich zu selbständiger Existenz losgerungen und erklärt so das Emporkommen von *εὐδάνεμοι* neben den *ἄνεμοι*.

3 Als ein böser Dämon, ein Typhon, aufgefasst (Zeuxis hat ihn auch *τιτανῶδες βλέποντα* dargestellt, Luk. Timon 54), führt der Boreas zum Teufel hinüber, vgl. Hes. *βοῤῥᾶς*.

In dem orphischen Mysterienkreis aber haben die Winde ihren Platz als Tritopatoren, die hier als die Thürhüter und Wächter der Winde direkt an die Vorstellung von den Einschläfern der Winde anknüpfen. Die orphische Auffassung ist aber sekundär, die Tritopatoren sind die Winde selbst, die in Attika alten Geschlechtskultus genossen haben, s. die Inschr. bei Koehler Ath. Mitth. 4, 287. Was zuerst ihre Bedeutung im Kultus betrifft, so wurden sie nach Phanodem »von den Athenern allein« angerufen *ὑπὲρ γενέσεως παίδων ὅταν μέλλωσι γαμεῖν* — weil sie nach orphischer Lehre als Winde das Lebensprinzip bilden, nach Lobecks Erklärung, wozu Rohde Kl. Schr. 2, 226 noch den Begriff von Ahnengeistern hinzufügt. Bei Welcker Gr. G. S. 71 sind sie nur eine orphische Erfindung. Dass eine reine Speculation der Orphiker aber dermassen in den Kultus hineingedrungen sei, scheint kaum annehmbar, zumal die Tritopatoren in den orph. Gedichten entweder *θυρωροί καὶ φύλακες τῶν ἀνέμων* oder *ἀνέμων παῖδες* sind, während nur Demon sie geradezu als *ἄνεμοι* bezeichnet. Auch die Namen, die in den orph. Physika angegeben werden, *῾Αμαλκείδης*, *Πρωτοκλῆς*, *Πρωτοκλέων* (od. *῾Αμακλείδης* u. *Πρωτοκρέων*) könnten von einem Orphiker besser gewählt sein — der erste wäre vollends unverständlich, und der Name *Τριτοπάτορες* (*-πάτρεις*) müsste, wenn eine orph. Erfindung, doch eine mehr durchsichtige Bedeutung haben (die Erklärungen der Alten gehen vom Namen aus als »3 Generationen« bezeichnend, entweder vom Anfang an gerechnet — vgl. Welcker a. a. O. S. 72 A. 1 — oder rückwärts mit der allgemeineren Bedeutung von »Urgrossvater«, wie Aristoteles' Erklärung lautete, = *πρόπαππος*). Die orph. Dichter haben offenbar die Dreizahl darin wiedergefunden, denn drei Namen werden genannt; es ist ja ganz natürlich, dass einem *Τριτοπάτωρ* (*πάτωρ* = *πατήρ*, vgl. *προπάτορες*) 2 andere *πάτορες* zur Seite stehen (statt *Πρωτοπάτωρ* haben wir *Πρωτοκλῆς*, *-κλέων*), wie wir neben der *Τριτογένεια* eine *Πρωτογένεια* haben. Dass diese Bezeichnungen den göttlichen

Dass die Harpyien nach Westen gelangen und zuletzt als Erinyen in Verbindung mit der Unterwelt gesetzt werden, hat nichts Befremdendes. Diese Göttinnen können von den Harpyien nicht getrennt werden. Den Doppelcharakter der Schwestern kündigen schon ihre Namen an, *Ποιναί, Σεμναί, Εὐμενίδες*. Von der Zweizahl sind noch Spuren in Athen vorhanden, vgl. Phylarch bei Schol. So. Oi. K. 39 und Loeschcke Dorpater Progr. 1883 S. 16 u. 25 (Toepffer A. Gen. 171 A. 3). Dies ausdrückliche Zeugnis wird durch Rohde Ps.[2] 1, 269 A. 2 nicht entkräftet. Als ein Rest der Vorstellung von Rossgestalt ist die arkadisch-boiotische Sage zu betrachten, nach der die Demeter *᾿Ερινύς* (oder eine Harpyie) sich in eine Stute verwandelt und dem rossgestalteten

Erinyen.

Zwillingen eignen, wird später gezeigt werden. Wie die Schwestern hier als »Töchter« erscheinen, als die zuerst geborenen Frauen der Menschheit, so die Brüder als »Väter«, als diejenigen, die zuerst Kinder zeugten. Das ist nur die Vorder- und Rückseite derselben Anschauung. Als »die ersten Väter« werden sie von den Athenern angerufen. Der Raub der Brüder ist prototypisch für die Eheschliessung der Menschen gedacht worden, — denn anders sind diese *ἄνεμοι* nicht aufzufassen; schon der Name *῾Αμαλκείδης*, der einem *᾿Αλκείδης*, *᾿Αλκαῖος* parallel gegenübersteht (was wiederum auf eine Zweizah hinzudeuten scheint), weist auf einen anderen Vorstellungskreis hin als den »Lebenshauch« der Orphiker. Die Vergrösserung der Zweizahl zur typischen Dreizahl drückt ganz deutlich *Τριτοπάτωρ* aus [so spaltet sich Odin in Hár, Jafnhár und Þriði, Sæm. 46 a, Sn. 7, Yng. S. 52]. Die Stelle bei Poll. 3, 17 (nb. die Unbestimmtheit des Ausdrucks) beweist für Rohdes Anschauung nichts; Aristot. hat nur eine Erklärung versucht, und Seelen als Windgeister sind sonst bei den Gr. »nur vereinzelt erhalten«. Die Tritopatoren sind also wirklich Windgötter, deren Wehrkraft noch der alte Name *῾Αμαλκείδης* verbürgt und deren Brautraub zu der Vorstellung von *θεοί γενέθλιοι* geführt hat; *ἐφέστιοι* sind sie wie auch die Dioskuren. Cic. De n. d. 3, 21 (53): *Διόσκουροι* etiam apud Graios multis modis nominantur, primi tres qui appellantur Anactes Athenis ex rege Jove antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatreus Eubuleus Dionysus; die Namengebung liegt im Dunklen, aber für die Zusammenstellung mit den Anakes und dem lakonischen Brüderpaare werden die theologi ihre Gründe gehabt haben. An einem wesentlichen Punkte stimmen die beiden auch überein, denn nach Luk. Symp. 24 (436) opferte man den att. Dioskuren *ἐν τῷ ᾿Ανακείῳ* für glückliche Ehe, eine Notiz, deren Bedeutung bei der Beurteilung der Cicerostelle durch Lobeck Agl. S. 765 nicht abgeschwächt wird. Die Kluft, die die göttlichen Zwillinge, die auf der Erde und unter der Erde den Menschen Hilfe leisten, von dem Brüderpaare, das in den Winden sausend herbeieilt und die Schwestern raubt, trennt, ist schon im Altertum überbrückt worden.

Die Entwickelung dieser schwierigen Göttererscheinung, an deren Aufklärung Dieterich Nekyia 105, 2 überhaupt zweifelt, könnte man sich also folgendermassen denken: neben der Vorstellung von verderblichen, gestorbenen Windgöttern, die versöhnt werden müssen, geht diejenige von der Bedeutung der Zwillinge, jetzt als Winde gedacht, für das Gedeihen der Natur. Dadurch werden die Tritopatoren, wenigstens der Eponym der Heudanemoi, in den Kreis der Göttinnen des Ackerbaus, Demeter und Kore, hineingezogen (vielleicht ist ihr Name CIA I nr. 5 nach Telesidromos herzustellen, s. Mommsen Feste 196, 5). Sie sind dann weiter als *γενέθλιοι*, *κουροτρόφοι* für das orphische Beseelungsprinzip (*ψυχαί* und *ψυχρός*) verwendet worden. Als »die ersten Menschen« stehen sie in einer Reihe mit den Hekatoncheiren-Titanen (Orph. h. 38 *ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων*), auch mit Eubuleus und Dionysos, wie die Cicerostelle bezeugt.

Poseidon Persephone und das Pferd (Ἐρίων, Ἀρίων) gebiert[1]). Sophokles denkt sich, wie mir scheint, El. 488 die Erinys in ähnlicher Gestalt: ἥξει καὶ πολύπους καὶ πολύχειρ ἁ δεινοῖς κρυπτομένα λόχοις χαλκόπους Ἐρινύς[2]. Die Geissel (auch κέντρον), die ihnen zuweilen als Attribut gegeben wird, kann vielleicht ebenso erklärt werden (vgl. die Nemeseis oben, mit denen sich die Erinyen ihrem ganzen Charackter nach eng berühren), auch der Pferdehügel, Kolonos ἵππιος, als ihre alte Kultstätte? Geflügelt werden sie auch gedacht und dargestellt (vgl. auch das Vasenbild Wien. Vorlegebl. E, T. 6, 4 — mit geierartigem Antlitz), ihr schneller Lauf durch die Luft (ἠεροφοῖτις Hom. — Wolkenfrauen sind sie ebenso wenig wie die Harpyien) wird besonders hervorgehoben. Feueräugig (dann fackeltragend) blenden sie den armen Sünder (so Phineus[3], Ap. Rh. 2, 220), scharfen Blickes wachen sie über Alles — als rechte Hexen können sie auch durch bösen Blick bezaubern (Μέγαιρα). So sind sie ursprünglich als lichte Gottheiten des Himmels gedacht worden, aber auch aus der Erde steigen sie empor, schwarz und schlangentragend. Als eine spätere Phase in ihrer Entwickelung ist die Gleichstellung mit den Seelen der Abgestorbenen zu betrachten, s. Nemesis oben S. 40, die sich auch mit dem Toten identificiert. Dies scheint auch aus den eigenen Ausführungen Rohdes deutlich hervorzugehen, der Rh. Mus. 50, 6 ff. die homerischen Gedichte isoliert und die ursprüngliche Auffassung, »in homerischer Dichtung zeitweilig verhüllt«, in der späteren Zeit wiederfindet. Dasselbe Schwesternpaar, das unter den olympischen Göttern als »weisse« (Hes. Erg. 200) Nemeseis erscheint und in Arkadien als »weisse« Erinyes (λεύκαι, weil λεύκιπποι) mit den Chariten zusammen[4] Opfer geniesst (Paus. 8, 34), findet auch in der Unterwelt seine Stätte

[1] Einen etymologischen Zusammenhang zwischen Ἐρίων und Ἐρινύς befürwortet auch v. Wilamowitz Herm. 26, 225 A. 1; dann kann man wohl auch nicht ἀρά (Ἀρείων) davon absondern (Preller-Robert 1, 824). Kuhn (Zeitschr. f. vgl. Spr. 1, 467 f.) macht auf den Zusammenhang zwischen dem wilden Feigenbaume ἐρινεός (von Ἐρινύς, etwa »Fluchbaum) und dem ind. »aṣvattha (»Rossstätte), in welchem der vereinsamte rossgestaltete Agni sich aufhielt, aufmerksam. Auch Bhujyu (s. u.) befindet sich verlassen in einem Baume, und Bergaigne erinnert in betreff dieses an den Feigenbaum Ṛv. 1, 164, 20, in welchem zwei Vögel sitzen (a. a. O. 14). Die Übereinstimmungen mit Mannhardts »Sonnenbaum« (a. a. O. 222 ff., spec. 232 ff.) sind mehrmals schlagend.

[2] Eine χαλκόπους ὁδός im Kolonoshügel So. Oi. K. 57, 1590 f. ist wohl auch für χαλκόποδες ἵπποι gemeint [vgl. die δεινόπους ἀρά Oi T. 418].

[3] ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν Ἐρινὺ; λὰξ ἐπέβη. [Vgl. Theogn. 815 βοῦς μοι ἐπὶ γλώσσῃ κρατερῷ ποδὶ λὰξ ἐπιβαίνων ἴσχει κωτίλλειν. Die E. bringen im T. das Pferd Achills zum Schweigen]. Nach dem Schol. Ap. Rh. 207 hat Herakles λακτίσας den Phineus getötet, was vielleicht damit in Zusammenhang steht.

[1] Die Blume, die die Erinyen auf den altertümlichen argivischen Reliefs halten (Ath. M. 4, T. 9, 10) und die auch im Kultus hervortritt, darf man wohl auf die Verwandtschaft

als schwarze Erinyes — aber in beiderlei Gestalt wahren sie die ethische Weltordnung[1].

Wenn in der Odyssee die Harpyien die Pandareostöchter wegführen und den Erinyen als Dienerinnen übergeben (υ 61—82), wird damit die Verwandtschaft oder eher die Identität der Töchter des Pandareos mit den Erinyen, denen sie jetzt in ihrer Thätigkeit beistehen, mit mythischer Sprache bezeichnet. Dieser »Raub« eben in dem Augenblicke, als die jungen Mädchen heiraten sollen, ist das alte Motiv des Brautraubes, der jetzt in dieser eigentümlichen Weise ausgenutzt wird um der Function der Pandareostöchter, von denen man wohl mehr zu erzählen wusste, als rächende Göttinnen Ausdruck zu geben. Statt der raubenden Windgötter finden wir aber diesmal die Windgöttinnen, die jetzt, wenn das Motiv so umgedeutet wird, passend auftreten[2]. — So ist dann schon im Altertum die entstandene Kluft zwischen Harpyien und Erinyen überbrückt worden. Rohde Psyche 2 1, 71 f. und Rh. Mus. 50, 1 ff. hat sich freilich die ursprüngliche Natur der Harpyien anders erklärt. Er hält sie für Geister des Sturmes, die Leben bringen (in der »phantastischen Zoologie der Alten« durch die Pferdegeburt ausgedrückt) und Seelen entreissen können, ursprünglich selbst im Winde fahrende Seelen, hält auch die Unterwelt für ihren eigentlichen Aufenhaltsort (was übrigens erst spät die herrschende Anschauung wird). Der Mythus aber fordert eine andere Erklärung ihres ursprünglichen Wesens und vor allem bleibt bei Rohdes Auffassung die Rossegeburt und die augenscheinliche Verwandtschaft mit dem Brüderpaare der Boreaden unerklärlich[3].

mit den Chariten und Horen zurückführen, ebenso ihre Bedeutung für Ackerbau und Kindersegen.

[1] Die Praxidiken werden auch hieher gehören; auch hier geht die Zweizahl neben der Dreizahl her.

[2] Gans verschieden ist freilich die Erklärung Dieterichs Nekyia S. 57, der sich an die Ausführungen Rohdes anschliesst und in den Erinyen strafende Höllengeister sieht. Aber der Ausdruck ἔδοσαν στυγερῇσιν Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν muss doch mehr besagen als einfach »sie brachten in die Unterwelt.«

[3] E. Meyer Gesch. d. A. 2, 178 (vgl. auch E. Curtius Arch. Z. 1869 S. 11 f.) lässt die Harpyien wie die anderen Mischwesen aus der chetitischen Kunst übernommen sein. In diesem Falle wenigstens können die mythologischen Vorstellungen von den Harpyien unmöglich aus den bildlichen Darstellungen erklärt werden; dazu greifen sie viel zu tief in andere Mythen hinein. Der künstlerische Ausdruck mag auf auswärtige Einflüsse zurückgeführt werden, aber zu Grunde liegende Seelenbilder sind von Alters her da gewesen. Wenn man sich dann plötzlich einer orientalischen Fülle von den wunderbarsten Märchenwesen gegenüber befindet, nimmt der vorhandene Trieb neuen Anlauf und neue Bahn. [Als etwas Fremdartiges wurden diese Gestalten auch komisch aufgefasst, vgl. die attischen κῶμοι, z. B. Journ. of Hell. St. 2 T. 14]. Dass die sog. Inselsteine mythische Vorstellungen des griechischen Geistes zum Ausdruck bringen, hat Milchhoefer erwiesen.

Mit diesen treffen die Harpyien der alten Sage zufolge in dem Mythenkreise, der sich an die Argofahrt angeschlossen hat, zusammen; jetzt stehen sie sich aber feindlieh gegenüber. Die Boreaden sind jetzt die rettenden Brüder, die das böse Schwesternpaar wegjagen, das statt mit frohem, geselligem Mute an den Theoxenien Teil zu nehmen, wie das Brüder- und Sehwesternpaar es sonst gern thut, die Speise des alten blinden Phineus wegnimmt[1]. Wo diese Sagenfigur urspr. zu Hause ist, lässt sich sehr schwer beantworten. Man dachte sich ihn gewöhnlich als einen thrakischen Herrscher, aber nach Serv. Æn. 3, 209 war er König in Arkadien und im Kataloge der Lykaonsöhne Apd. 3, 8, 1 kommt auch ein Phineus vor. So finden wir auch Boreas im Südpeloponnes (Serv. Eel. 3, 63 tötet Boreas statt Zephyros den Hyakinthos). Der alte, blinde Wahrsager ist eine stehende mythische Figur (vgl. Teiresias, Oidipus, Phoinix bei Eu.); in diesem Mythencomplexe wird er von den Zwillingen gerettet, wie der »blinde« oder »in Dunkelheit vom bösen Vater versetzte« Ṛjrāsva (»Dunkelpferd«) von den Aṣvinen gerettet und wieder sehend gemacht wird, wie der alte vom Vater verlassene Sänger Bhujyu aus den Wassern von denselben Zwillingen in Vogelgestalt gerettet und verjüngt wird[2]. Hier supplieren sich die griechischen und vedischen Sagen gegenseitig. Die Zwillinge machen den Blinden sehend, den Sehenden blind, den Verlassenen führen sie zurück, den Übelthäter strafen sie. Die Schwankung auf dem griechischen Gebiete scheint darauf zu beruhen, dass in Phineus sowohl der böse Vater wie der unglückliche Vereinsamte verschmolzen sind.

So wird Phineus auf der einen Seite von seinen Verfolgern befreit, auf der andern lässt er selbst seine eignen Söhne blenden, die von den Boreaden gerettet und gerächt werden. Bald wird Phineus von den Harpyien nach Skythien entführt (Hes. bei Strab. 7, 302), bald wird er in einen Maulwurf verwandelt (Opp. Kyn. 2, 615 ff.), bald werden die Söhne lebendig vergraben (Diod. 4, 43) — dass weist alles auf den »in Dunkelheit Versetzten« hin[3]. Denn die Blindheit fällt mit dem Erdendunkel zusammen wie Sonnenlicht und Sehkraft zusammengehen; dies gilt auch für die Sprache des Mythus[4]. Licht setzt Schatten voraus, als Λύκοι (Λυκοῦργοι, Λυγκεῖς) sind die Brüder »scharfe Seher«, die

[1] Dieser Zug wird durch die Gefrässigkeit der Winde im nordischen Aberglauben beleuchtet, s. Grimm D. M. [4] 529, III 181 f. Vgl. λαβροί von den Winden bei Hom.

[2] S. Bergaigne Rel. véd. 3, 5 ff., 10 ff.

[3] Phineus hat auch die Wahl zwischen Tod und Erblindung. Er wählt das Letztere und der erzürnte Helios will ihm dann durch Verhungern den Tod anthun.

[4] Vgl. Bechtel Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehm. in den indogerm. Sprachen S. 157 ff.

sehend machen, als Νυκτεῖς sind die Zwillinge »blind« und blenden. Der Boreassohn Λοκοῦργος in Nysa wird bei der Verfolgung der Dionysosammen mit Blindheit bestraft; er kann von »dem Gesetzgeber« Lykurgos in Sparta, dem der amyklaiische Ἄλκανδρος (= Ἀλέξανδρος) ein Auge mit dem dem Stabe ausschlägt, nicht getrennt werden[1]. Die göttliche Schwester Ἑλένη hat auch ihren Beleidiger Stesichoros geblendet. — In dem Phineusmythus sind es nun die zwei Brüder, die Boreaden, die den Bedrängten dem Dunkel des Todes entreissen und den Übelthäter des Augenlichtes berauben. Insofern scheint die Sache klar zu sein. Aber auch das parallele Schwesterpaar, die Harpyien, spielt hinein, und die Boreaden selbst haben — wenn ich sonst die ruveser Amphora Ann. d. J. 1882 T. O richtig verstehe[2] — die Rolle der Harpyien übernommen, wenn sie dem blinden Könige die Speise wegnehmen. Dies ist ein Nebenmotiv, das in der Natur der Windgottheiten begründet ist (die Zwillinge führen ja überhaupt die νόσος der Dürre und des Hungers herbei oder wehren sie ab, vgl. auch die Verbindung der Anemoi und Heudanemoi mit Demeter-Kore). Die »Verfolgung« der H. durch die B. geht wohl in letzter Linie auf den Brautraub zurück (vgl. die »Windsbraut« unten); der wird jetzt ein Raub zum Tode. — Schwieriger ist es die mythische Bedeutung des Phineus näher zu erforschen. Er ist mit der Boreastochter Kleopatra verheiratet, er hat das Sohnespaar Πλήξ-ιππος und Pandion[3]. In der Befreiung wie in der Strafe wechselt der eine Phineus mit seinen beiden Söhnen. Gehen auch hier die beiden dem Einen voran? Und sind etwa die Phineussöhne (vgl. die Namen) ihrem mythischen Charakter nach mit den göttlichen Zwillingen verwandt? Wir wissen, dass ein Phineus[4] in der Andromedasage einen Br. Kepheus hat, dass er hier dem Perseus den Besitz seiner befreiten Braut Andromeda streitig macht und infolgedessen durch den Anblick der Gorgo in Stein verwandelt wird. Es sind hier viele Züge, die die enge Zusammengehörigkeit der beiden Phineis mit den Zwillingen andeuten und den oben ausgesprochenen Gedanken zu bestätigen scheinen.

Oreithyia.

Vor allen andern ist Oreithyia die Windsbraut. Dass wir statt des Brüderpaares den vereinzelten Boreas finden, kann nach den vielen

[1] Vgl. Λυκάων und Νύκτιμος oben. S. v. Wilamowitz Hom. Unt. 284 f., E. Meyer Forsch. 1, 281. Nur darf man nicht einen »Wolfszeus« als das Ursprüngliche ansetzen; es ist gewiss ebenso wenig von Wolf wie von Zeus in diesem lichten Gotte. — Unter den katholischen Heiligen finden wir s. Clara (12. Aug.) und s. Lucia (13. Dec.) — sie heilen beide Augenleiden.

[2] Preller-Robert 1, S. 559 »männliche Harpyien«, was auf dasselbe hinauskommt.

[3] = Pandareos, Pandion in Attika mit einem Sohne Lykos. [Pandareos wird zu einem Seeadler — Φινεύς zu φινίς »Adler« (= φήνη)?]

[4] S. des Belos. Der Vater des thrak. Phineus heisst Agenor, der Zwillingsbr. des Belos.

schon besprochenen Parallelen nicht Wunder nehmen. Diejenige, die er raubt, ist mit ihm wesensverwandt, der Name Ὠρείθυια (die Modernen stimmen meistens der Erklärung der Alten zu, vgl. Et. M. p. 823,43 und Fick-Bechtel Personenn. 404) ist durchsichtig genug um die Vorstellung von θύελλαι zu wecken[1]. Θυῖα heisst auch eine in Delphi verehrte Windgöttin, Herod. 7,178 (mit Poseidon vermählt nach Paus. 10, 29, 2, auch mit Apollon, vgl. Welcker Rh. Mus. N. F. 1, S. 11). Als Thyiaden (Θυώνη) treten dieselben in Verbindung mit Dionysos, nicht anders die Oreithyia auf der Pamphaiosvase Gerh. A. V. 2, 115. Die Gemahlin des Makedon heisst bald Oreithyia (St. B. u. Europos), bald Thyia (Hes. fr. 23 K.). Die Delphier opferten in Thyia, wo die gleichnahmige Tochter des Kephissos ihr Temenos hatte, den Winden und fuhren auch, nachdem die Persergefahr abgewandt war, damit fort (Herod. 7, 178): das Orakel war über den Zusammenhang der männlichen und weiblichen Windgottheiten völlig im Klaren. In seinen Unterweltsbilde stellte Polygnot Chloris an die Thyia gelehnt dar (Paus. 10, 29, 5), sie sind ja nach dem oben Entwickelten auch verwandt (s. S. 47 ff.), und wie die Winde in dem Kreise der Demeter-Kore vorkommen, kann auch eine Thyia sich an die chthonische Chloris-Niobe angeschlossen haben[2].

Der Windgott raubt sich also seine Braut, die attische Königstochter. Wie die Scene sich in der Phantasie der Athener des fünften und vierten Jhr.s gestaltete, davon legen die vielen schönen Vasenbilder Zeugnis ab[3]. Interessant ist es aber zu sehen, dass die Vorstellung von Rossen dabei noch nicht völlig abhanden gekommen ist. Bei Welcker A. D. 5, 328, T. 21 entführt Boreas die Oreithyia zu Wagen, auf dem Vasenbilde J. of H. St. 18, Pl. 6 sehen wir sein Pferd, bei Qv. Sm. 1, 168 hat Penthesileia ein Pferd, das Oreithyia ihr vor der Abreise nach Thrakien geschenkt hat, und bei Verg. Aen. 12, 83 hat Pilumnus schneeweisse Rosse, qvos ipsa decus dedit Orithyia (vgl. Nonnos 37,160). Wenn wir uns nun zur Akroteriengruppe von Delos wenden, die Furtwängler Arch. Z. 40, 335 ff. zu rekonstruieren versucht hat, scheint es natürlich, das kleine Pferd als eine Verwandlungsform des Boreas

[1] Ὀρϝος als Grundform, ὄρος, ὄρρος (οὖρος), ἄρος wie κόρη, Διόσκωροι, also die ὀρείφοιτος Θυῖα.

[2] Die erste Priesterin der argivischen Hera, die Καλλί-θυια (Καλλι-θόη) mit ihrem Sohne Τρόχιλος, der zuerst mit Wagen fuhr und daher in dem Sternbilde Ἡνίοχος wiedergefunden wurde (Schol. Arat. 161), reiht sich hier von selbst an.

[3] Auf dem Arch. Zeit. 1845 Pl. 31, 2 abgebildeten, überaus anmutigen Vasenbilde will Gerhard einen jugendlichen Zephyros und Thyia erkennen. Vielmehr haben wir hier den sich freundlich nahenden Boreas, vor dem die mehr erstaunte als erschrockene Oreithyia wegflieht.

anzunehmen, obgleich ja Pferdegestalt den beiden Windgottheiten zukommt[1]. Die Βορεὰς ἄμιππος (vgl. Ἀμ-αλκείδης oben) von der Kleopatra So. Ant. 984 (ein Paar wird wohl vorausgesetzt, vgl. Hes. s. v.) gehört auch in diesen Zusammenhang hinein. [Der Mythus vom Raube der Windgöttin ist in altdeutschen Ausdrücken bewahrt; anders lässt sich nämlich die »Windsbraut« nicht erklären, vgl. Grimm D. M.⁴ S. 525].

Aiolos.

Dass der Windbeherrscher Aiolos, der S. eines Ἱππότης (Od.) ἱππιοχάρμης (Hes.), der mit der Μελαν-ίππη, T. einer Cheirontochter Ἵππη, Zwillingssöhne hat und mit seinen Paaren von Söhnen und Töchtern auf der mit einer Bronzemauer befestigten Insel als wehrkräftiger Gott wohnt (vgl. die mauerbauenden Antiopesöhne) mit den Boreaden seinem Wesen nach zusammenfällt, scheint jetzt mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden zu können. Dass er sich auch als Freier der Hippodameia an dem olympischen Wettrennen einstellt unter dem Namen Aiolios, Aiolopeus — an diesem Sammelpunkte für die verschiedenen brautfreienden Brüderpaare — hat nichts Befremdendes. Der Name geht wohl auf einen αἰολόπωλος zurück (Hom., Theokr. 22,34 Κάστωρ αἰολόπωλος ὅ τ' οἰνωπὸς Π.), das plötzliche Erscheinen des Gottes besagt noch Αἰολ-οπεύς, Αἴολος deutlich. Als Führer seiner schiffenden Verehrer, der nach ihm benannten Αἰολεῖς, hat der Windgott sich seinen hervorragenden Platz in den hellenischen Stammbäumen erobert[2].

An dieser Stelle muss auch das alte Tereusmärchen, von dem man in Athen und Megara erzählte, Erwähnung finden. Tereus kommt aus Norden, Thrakien oder vom boiotisch-thrakischen Daulis, und erhält die Pandiontochter Prokne als Frau. Τηρεύς, der Helfer aus Norden — Thraker genannt wegen seiner engen Verwandtschaft mit dem aus Thrakien wehenden Boreas — hat nämlich dem Pandion im Kriege Hilfe geleistet. Aber Πρόκνη (προκνίς Feige), die dem Namen nach

[1] Furtwängler fasst das Pferd auf (Sp. 348) als »ein für Boreas symbolisches Thier«, Loeschcke Bor. u. Or. auf dem Kypseloskasten dagegen sieht darin eine Verwandlungsform der Oreithyia (vgl. Thetis) und eine Andeutung auf ihre ursprüngliche Nereidennatur, was doch unhaltbar scheint. — Natürlich muss Or. als Königstochter Begleiterinnen haben. Der rätselhafte Name Φαρμακεία, der ihrer Begleiterin bei Plato Phaidr. gegeben wird, erinnert zunächst an die krautkundige Helena, die auch heilen kann. Tim. Lex. Plat. erklärt: κρήνη ἐξ ἧς οἱ πίνοντες ἀπέθνησκον. ἔνιοι δὲ τόπον, εἰς ὃν ἐπάγονται ἐπὶ κόλασιν οἱ ἐπὶ φαρμακείᾳ ἁλόντες. Zweifelsohne besteht ein Zusammenhang zwischen der Gottheit, die sich unter Pharmakeia verbirgt, und der Or. Sie ist — so viel darf man wohl dem Timaios entnehmen — als φαρμακή in den Tod gegangen, fordert selbst φαρμακοί und existiert noch als Quelle. Man könnte sie am ersten mit Chloris zusammenstellen und in Or.-φαρμ. und Thyia-Chl. entsprechende Paare sehen.

[2] Auch hier hat das alte Motiv zur Liebe der Brüder zu den Schwestern geführt, vgl. die Aigyptos- und Danaoskinder, in der hellenistischen Poesie kehrt das Motiv wieder in Makareus und Kanake (vgl. Leukippos oben S. 51, A. 2).

zunächst in den Kreis der Horen hineingehört, hat eine Schwester *Φιλομήλη* (*μᾶλος* Apfel), und von Begierde nach dieser entbrennt T. Durch die Vereinfachung der Brüder und die Beibehaltung der beiden Schwestern ist der Ansatz zur tragischen Entwickelung gegeben. Denn er heiratet die eine und vergewaltigt die andere, die Schwestern treten aber in der Rache einig auf, indem sie ihm seinen eigenen Sohn Itylos ermorden und als Speise vorsetzen — Motive den *Θυιάδες* und der Mahlzeit eines *Θυέστης* entlehnt. An diese grausende Geschichte hat nun die griechische Volksphantasie die Verwandlung der Beteiligten in Vögel angeschlossen, denn das Schwesternpaar, das aus den Göttinnen des Frühlingswehens und der Frühlingszeiten entstanden und mit dem Wachstum der Natur eng verknüpft ist, verwandelt sich in Nachtigall und Schwalbe, deren Gesang die Wiederkunft des Frühlings verkündet, jetzt aber *ἔαρος νέον ἱσταμένοιο* (*τ* 519) tief trauernd tönt[1]. So ist dann almählich ein mythisches Motiv durch die spielende Phantasie zu einem stimmungsvollen Märchen ausgestaltet worden. Feste Anhaltspunkte aber für die Zurückführung dieser Geschichte auf unser Brüder- und Schwesternpaar gewähren die Vogelgestalt, die Frühlingszeit, auch die Lithobolie-Ceremonie, die am Tereus' Grabe in Megara stattfand (Paus. 1, 41, vgl. M. Mayer Herm. 27, 493) und die auch bei dem epidaurisch-troizenischen Schwesternpaare wiederkehrt. Tereus hat als chthonischer Gott sich selbst getötet, und man opfert ihm bei seinem Grabe in Megara, wie Pausanias berichtet, jedes Jahr. *Τηρεύς* ist »der Späher« nach der alten griechischen Etymologie[2], fällt also dem Namen nach mit einem *Ἐπωπεύς*-Lykos zusammen, und es liegt sehr nahe mit M. Mayer (a. a. O. S. 494) eben diesen Namen als Mittelstufe zwischen Tereus und dem Vogel Epops, der in der Litteratur zuerst in So. Tereus auftaucht, anzunehmen. Ursprünglich ist ja der Verfolger der Aedon, wie Oder richtig gesehen hat (S. 546), ein *κίρκος*[3] und der *ἔποψ* hat nach Pausanias zuerst in megarischer Sage die Stelle des Habichts eingenommen (»der Wiedchopf sei da zuerst erschienen«). Wir besitzen ja auch in der Odyssee (*τ* 518 ff.) eine andere Version der Sage, nach der nicht Tereus, sondern *ἄναξ Ζῆθος* mit der *Χλωρηὶς ἀηδών* vermählt ist, die aus Unvorsichtigkeit ihr Kind Itylos tötet (durch die Schol. sup-

[1] Mit einem Beile (*πέλεκυς*) verfolgt er wie Lykurgos die Dionysosammen, daher wird er bei Boios (Ant. Lib. 11) als *Πολύτεχνος* zum *πελεκᾶς*.

[2] S. Oder Rh. Mus. N. F. 43, 553.

[3] oder *ἱέραξ*. Schol. Ar. Orn. 102 *ὁ μῦθος δὲ λέγει τὸν Ἄργον εἰς ταῶνα μεταβεβλῆσθαι. διὰ τοῦτό φησι, πότερον ὄρνις εἶ σὺ ὁ λεγόμενος Τηρεὺς παρὰ τὸ τηρεῖν τὴν Ἰώ, ἢ ταῶς.* Nach Apd. 2, 1, 3 giebt ein *ἱέραξ* dem Hermes die richtige Weise dem Argos beizukommen an.

pliert, eine Rekonstruktion des pherekyd. Berichtes giebt Thrämer u. Aedon in der Realenc.)[1].

Also erhalten wir ein Schwesterpaar, in Nachtigall und Schwalbe verwandelt, das nach Norden oder Westen (daher wird auch Tereus von Megara aus in Pagai als ansässig gedacht) weggeführt wird, nach der Gegend vom boiotischen Zethos oder megarischen Tereus — immer zusammen gedacht, verwandelt oder gestorben, in der Odyssee von den Harpyien in die Unterwelt geführt, daher auf Polygnots Unterweltsgemälde unter anderen Namen (Kameiro und Klytia — als rhodisches Schwesterpaar) mit Blumen bekränzt und Astragalen spielend dargestellt.[2] Als Gattin tritt die Eine im Epos auf, weil ja die Jungfrauen geraubt worden sind, aber trotzdem ist die Vorstellung von den als Mädchen Gestorbenen, d. h. von einem chthonischen Jungfrauenpaar, wach geblieben. Wie *Τηρεύς* dem Pandion gegenübersteht, so stellen sich *Τηρηΐδες* den Pandareostöchtern zur Seite; denn die *Τηρηΐς* (Schol. *δ* 12, Apd. 3, 11, 1, vgl. Mayer a. a. O. 495), die vom Menelaos geraubt wird und Megapenthes gebährt, gehört hierher, sie wird als T. einer *Ζευξίππη* (oder eines *Ζεύξιππος*) bezeichnet. Wie Tereus durch einen Epopeus (neben *Τηρεία* B 829 steht *Ἐπώπη* in Korinth) auf Lykos hinweist, so wird auch Pandareos (-ares, -aros[3]), S. eines *Λυκάων*, in der Namensform Pandion V. eines *Λύκος*, Gemahl einer *Ἁρμο-θόη* (Schol. *τ* 518), Vater von Brüder- und Schwesterpaaren, auf denselben Göttertypus zurückgehen. Die viel verschlungenen Fäden weiter zu verfolgen wird vielleicht anderswo Gelegenheit sein[4].

[1] Was für ein Bewandtnis es mit der *γραφὴ παλαιά* des Eust. zu *τ* 517 hat (vgl. Helladios bei Phot. Bibl. 531 *B.*), ist schwer zu sagen. Thrämers Ausführungen kann ich mich nicht anschliessen.

[2] Dass den drei Pandareostöchtern in der Od. (*υ* 66 ff.) zwei vorausgegangen sind, kann nicht zweifelhaft sein.

[3] Vgl. Lobeck Path. Prol. 280. Die ethnographischen Folgerungen Mayers, der durch Teres, Treren, Thraker bei den tyrrhenischen Pelasgern anlangt, sich anzueignen ist schwer.

[4] In der ephesischen Fabel bei Ant. Lib. 11 ist die *ἔρις* ein Rest des Raubmotives, die Gegnerschaft des Vaters und des Bruders der Verfolgung. Die webende Aedon (Chelidon) erinnert an die webende Penelope. Zur Lithobolienceremonie beim Grabe des Tereus in Megara darf Folgendes Platz finden. Die Thargeliengebräuche in Athen (Harpokr. u. *φαρμακός*) sind ebenso zu beurteilen, s. Toepffer Rh. Mus. 43, 142 ff. mit Anführung der Stellen. *Δύο φαρμακοί* (*ἀνὴρ καὶ γυνή* nach Hes.) werden, um die Stadt zu sühnen, gesteinigt, legendarisch wird der Tod durch Diebstahl oder Raub begründet. Ebenso soll in Delphoi Neoptolemos oder Pyrrhos, der hier neben Phylakos auch als wehrender Gott auftritt, vgl. unten, wegen Raubes des heiligen Opferfleisches gesteinigt worden sein. In dieser sonderbaren Weise scheint die Selbstopferung zur »Heilung« des Vaterlandes und der Brautraub, welche Züge immer wiederkehren, im Kulte vermengt worden zu sein. Die Menschenopfer, die zuerst dem Götterpaare, das alle Seuchen des Staates und der kranken Menschen als *φαρμακοί* heilt

8.

Horen.

Die zwei Horen der Würzburger Phineusschale Mon. d. I. 10, 8 müssen näher besprochen werden. Sie stehen am Bettende, woher, wie wir annehmen müssen, die Harpyien soeben verjagt worden sind[1]. Sie bezeichnen hier offenbar einen Gegensatz zu den zwei fliehenden Harpyien — die gute, friedliche Zeit, die dem Phineus aufgegangen ist. Ursprünglich sind sie mit diesen ziemlich nah verwandt. An der Zahl sind sie zwei (wie noch auf vielen, speziell altertümlichen bildlichen Darstellungen, im Kult für Athen bezeugt[2]), schnellfüssig sind sie[3], geflügelt werden sie zuweilen gedacht (vgl. Gerh. A. B. 1, 87). Von einer Verbindung mit Rossen ist noch eine Spur bei Hom. *Θ* 433 übrig geblieben, wo sie die Rosse der Hera und Athene anschirren (*E* 749, wo sie als Pförtnerinnen mit einer Wolke das Thor Olymps schliessen, ist eine Weiterführung, hier ist die Vorstellung von regenbringenden Winden, die das Göttergebirge einhüllen, ganz durchgedrungen; Ov.

(darüber unten) und als Vaterlandsretter, *σωτῆρες*, die Feindesgewalt abwehrt, dargebracht wurden, haben die prototypische Selbstopferung der im Kulte geehrten chthonischen Götter hervorgerufen, deren Mythus auf diese Weise umgestaltet wurde. [Die Feige, *πρόκνη*, spielt bei den Thargeliengebräuchen eine bedeutende Rolle, wie bei dem unten zu besprechenden Plynterienfeste. Die Feige und der Apfel scheinen sehr früh als significante Attribute der in der Natur thätigen Paare hervorgetreten zu sein]. Toepffer zieht auch den Sturz von steiler Felsenhöhe herbei, so auf Leukas zu Ehren Apollos; aus Strabos Erzählung von den Flügeln und Vögeln, die dem Opfer angebunden wurden, möchte man an eine Ausstattung des Opfers als Vogel denken, das ursprünglich dem Paare der beflügelten Windgottheiten galt (auch die Asche der Leichen der an den Thargelien Gesteinigten wurde in die Winde zerstreut, was daran erinnert). Die 12. Fabel bei Anton. Lib. vom *Φύλιος* (vgl. *Δαμία* und *δῆμος*), einem travestierten Herakles, und Kyknos gehört auch hieher. Der vernachlässigte Kyknos und seine Mutter *Θυρίη*, d. h. *ἀνὴρ καὶ γυνή*, vollziehen den Sprung in die Wellen, wonach sie in Schwäne verwandelt werden. [Die Geschichte ist wohl auf Herakles als *ἐραστής* des Eurystheus und in dessen Auftrage die *ἆθλοι* vollziehend aufgebaut]. »Der Sprung stillt die Liebe« erzählte man auf Leukas, wo man auch vom Sturze des in Liebe zum *Πτερέλας* entbrannten Kephalos wusste — dies scheint wiederum eine Umdeutung des Raubmotivs zu sein: auf mächtigen Flügeln schwingt sich Boreas die *Ὠρεί-θυια* auf den Armen tragend weg.

[1] »Sie haben dem Phineus die erlösende Stunde aufgeführt«, ist die Erklärung Arch. Zeit. 1880, S. 139. Das kann aber mit Recht nur von den Boreaden gesagt werden.

[2] Paus. 9, 35, 2, dessen Glaubwürdigkeit Robert Comm. in hon. Th. Momms. S. 143 ff. zu entkräften versucht. Aber die Zweizahl ist hier wie bei den Chariten (harítas) gerade das Ursprüngliche. In Athen erhalten wir (s. Usener Göttern, S. 133) als Chariten *Αὐξώ* und Hegemone (d. h. *Ἡγημόνη τοῦ δήμου*, vgl. Deltion 7, 127: *Ἀφροδίτει Ἡγημόνει τοῦ δήμου και χάρισιν*), entsprechend der *Αὐξησία* und *Δαμία* in Epidauros, als Horen *Θαλλώ* und *Καρπώ* (vgl. unten). Dass unter den verwandten Gruppen auch die einander ähnlichen Namen nicht feststanden, ist selbstverständlich, s. übrigens Usener a. a. O. S. 143 f.

[3] Philostr. Im. 2, 34; Theokr. 15, 103.

M. 2, 118 lässt sie richtig die Sonnenpferde anschirren — eine spezielle Pförtnerin kann man sich natürlich im Himmel leisten). Ja sogar vom Brautraube der Winde sind noch in hellenistischer Zeit Spuren geblieben, vgl. die Geschichte von einer Hora oder Chloris (S. *Καρπός*) und Zephyrus Serv. ad Verg. Ecl. 5, 48 und Ovid Fast. 5, 201. Wenn ihr göttlicher Atem durch die Winde wehte, dachte man sie als freundliche segenspendende (*εὔφρονες, πολυγήθεες*) Göttinnen, die besonders im Frühlinge (s. Curtius Gr. Et.^{5} 355) in der Natur walteten und die infolgedessen mit der ganzen Pracht und Anmut eines attischen Frühlings und einer attischen Phantasie ausgestattet wurden. Denn mit warmen Frühlingslüften wird das neue Jahr geboren — *ὅσσα τε φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὥρῃ* (*B* 468[1]). Als rettende Göttinnen treten sie auch bei Geburten (und Hochzeiten) auf[2], gewiss ein sehr altertümlicher Zug, der mit den männlichen *ἄνεμοι* in Athen, den Tritopatoren, ganz übereinstimmt[3]. Ihr Charakter ist dadurch bestimmt worden, dass sie durch die Vorstellungen von den regelmässig wiederkehrenden Frühlingswinden und Frühlingszeiten (und Festzeiten, vgl. Pindar), dann von der Zeit überhaupt, endlich von der Regelmässigkeit zu ethischen Mächten ersten Ranges erhoben wurden[4]. Ihre Eltern werden Zeus und Themis (Hes. Th. 901), und sie repräsentieren die grundlegenden Tugenden für jede gesellschaftliche Ordnung (vgl. Pind. Ol. 13 Anf.). Dass diese Entwickelung sich auf griechischem Boden und aus griechischem Geiste aus sich vollzogen hat, ist sicher (s. Lehrs Pops. Aufs.^{2} S. 73). Der primus motor ist aber der Grundzug des Wohlwollens und der Macht in ihrem Charakter, sie entstammen demselben Urtypus wie die Chariten (mit denen sie im Südpeloponnes in Bezug auf Apollon wieder zusammentreffen), auch die Moiren (ein interessanter Rest sind die *ἀλαθέες Ὧραι*

[1] Bei Homer ist die ganze Entwickelung des Begriffs zu überschauen. Dann heisst es *ἔαρος ὥρῃ* und *ὥρῃ χειμερίῃ, νυκτὸς ἐν ὥρῃ* u. s. w. — Nach den Kyprien (Athen. 15, 682 *E*) weben die Horen und Chariten die Gewänder der Aphrodite und tauchen sie in Frühlingsblumen. Damit ist das Frg. des Hermippos bei Mein. II 1, S. 381 *καιροσπάθητον ἀνθέων ὕφασμα καινὸν Ὡρῶν* vom Gewande der Athene zu vergleichen. Es liegt freilich nahe, an die Natur, die im Frühlinge den anmutigsten Blumenschmuck anlegt, zu denken. Doch scheint die Ausdrucksweise des Hermippos die Vorstellung von den Horen als Weberinnen näher zu legen, womit sie auf eine Linie mit den »Tauschwestern« gestellt werden. Webende Chariten dürfen wir in Sparta voraussetzen. Dichterflug und Mythenbildung werden sich also auch beim kyprischen Dichter wiedergefunden haben.

[2] Belege im Mythol. Lex. Sp. 2738 f.

[3] Dass sie etwas mit dem Tode zu thun haben, ist zweifelhaft. Die *ὥραῖα* bei Eu. Hik. 175, durch Hes. s. v. erklärt, ist wohl nur eine euphemistische Umschreibung.

[4] Vgl. Plut. Krat. 410 *διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς*, übrigens eine ebenso schlechte Etymologie wie Hes. Th. 903 — aber das Essentielle ihres Wesens wird doch getroffen.

Pind. fr. 7 Bg. und die ἀρχαῖα σοφίσματα Pind. Ol. 13, 17) und die Harpyien und ihre nahe Verwandten — der Typus hat sich auf dem Gebiete der Winde gespaltet, die Doppelnatur dieser flüchtigen Naturerscheinung hat das Böse und das Gute auf die zwei Schwesternpaare verteilt.

Aglauriden.

Wir sind mit unserem Ausgangspunkte in der naxischen Sage von der Gegnerschaft des Lykurgos und der Aloaden durch die Söhne des Boreas auf Boreas selbst und seinen Aequivalenten Tereus geführt worden und haben dadurch auch göttliche Schwesternpaare in Attika aufweisen können. In dieser Landschaft treffen wir übrigens eine überaus reiche Wucherung desselben Typus. Vor allem gehören die **Aglauriden** und **Erechtheiden** in diesen Kreis hinein. Bei den Aglauriden ist die Zweiheit noch deutlich erkennbar, Herse tritt der Pandrosos und Aglauros gegenüber, die beide als Beinamen der Athena (Harpokr. u. Suid. s. v.) vorkommen, zurück[1]. Sie geht auf eine Verdoppelung der Pandrosos und — dem Namen nach — auf die ἐρρηφόροι zurück; dies wurde nach dem Hervortreten der Aglauros notwendig um die Zweiheit lebendig zu erhalten. Ἄγλαυρος ist mit Usener Göttern. S. 136 aus ἀγ(α)λ- und αὖρα abzuleiten, »eine Göttin heiterer Luft«, steht also mit den weiblichen Windgottheiten in engem Zusammenhange (vorläufig sei auf die Verwandtschaft mit den (ἱππο-)κέντ-αυροι aufmerksam gemacht), die Namen der Schwestern erinnern an die Horen-Namen Θαλλώ und Καρπώ, noch mehr an die Namen der mit ihnen aufs Engste verwandten Chariten Ἀγλαΐη und Θαλίη. Ja sogar im Kultus sind Aglauros und ihre Schwester Pandrosos mit den Horen zusammen verehrt worden (Paus. 9, 35, 2), und im Epheneneide, der im Aglaurostempel geleistet wurde, stehen die Horen neben Hegemone und Aglauros (die ihrer Wichtigkeit wegen der ganzen Reihe vorangeschoben wurde[2].

[1] Vgl. Athenagor. Legg. 1: Ἀγλαύρῳ Ἀθηναῖοι καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια ἄγουσι καὶ Πανδρόσῳ und Schol. Rav. zu Ar. Thesm. 533: κατὰ τῆς Ἀγλαύρου ὄμνυον, κατὰ δὲ τῆς Πανδρόσου σπανιώτερον· κατὰ δὲ Ἕρσης οὐχ εὑρήκαμεν. — Für das Verbrechen stand die Zweizahl fest; die dritte »wäre nicht so neugierig gewesen«. (Wenn *eine* unschuldig war, wurde umgekehrt auch nur *eine* schuldig gedacht). Die *zwei* »Tauträgerinnen« bezeugen dasselbe.

[2] Die gegenseitigen Verknüpfungen dieser verwandten Göttinnenpaare ist es schwer in jedem Falle zu erklären. Doch giebt die wichtige Pausaniasstelle (9, 35) feste Anhaltspunkte, nur darf man ihr nicht mit Robert a. o. O. S. 143 ff. jede Beweiskraft absprechen und das Ganze als eine lügenhafte Erfindung orchomenischer Priester oder Lokalhistoriker hinstellen. Karpo und Thallo gehören als synonyme Namen der attischen Horen eng zusammen, das geht sowohl aus Paus., wie aus Hyg. f. 183 und dem Epheneneide hervor. Nun wissen wir aus Paus., dass Thallo mit Pandrosos zusammen verehrt wurde, und er wehrt sich gegen die Auffassung, dass Karpo ein Charitenname wäre. Thallo kann aber ebenso wenig von Karpo getrennt werden wie Pandrosos von Aglauros, wir müssen folglich eine Cult-

Ihr wahrer Charakter als wehrkräftige Göttinnen zeigt sich vor allem in dem Tode für das Vaterland, denn um dies zu retten haben sich Aglauros und Herse vom Burgfelsen gestürzt (Herod. 8, 53; Paus. 1, 18, 2 mit Philoch. fr. 14 zu verbinden)[1]. Dass das Agrauleion und der Dioskurentempel nahe bei einander lagen, ist wohl der örtliche Ausdruck für dieselbe Vorstellung, die noch stärker durch die Aufnahme der Aglauros in den Ephebeneid hervortritt[2]. Übrigens liegt vielleicht eine Reminiscenz von der ursprünglichen Abstammung der Schwestern als Διὸς κόραι noch vor in dem alkmanischen Frg. (48): οἷα Διὸς θυγάτηρ Ἔρσα τρέφει καὶ Σελάνας (der Mond als Mutter des Taus bedarf keiner Erklärung). Jedenfalls ist die Stellung des Kekrops[2] als ihres Vaters sekundär, bei Suid. u. Φοινικήια werden sie als Töchter des Aktaios erwähnt, und für Aglauros hat Hyg. f. 253 eine eigene

gemeinschaft der Aglauriden mit den attischen Horen vermuten, und dies wird uns durch den Ephebeneid, wo ausser Aglauros auch Th. Karpo Heg. erwähnt werden, bestätigt. Hegemone wird aber bei P. mit Auxo als eine Charis angeführt, ausserdem sind uns als Namen der orchomenischen Chariten Aglaia und Thalia bekannt (Usener Göttern. 132), und diese beiden fallen mit den in Athen verehrten Thallo-Pandrosos zusammen, wenn man Aglaia der Aglauros gleichsetzt und mit Karpo vereinigt. Folglich erhalten wir den Verein: Aglauros-Pandrosos und Thallo-Karpo. Wenn Paus. sich gegen die Benennung der Karpo als einer attischen Charis wendet, ist dies wahrsch. eben eine in Athen vorhandene Auffassung gewesen und ist auf die Gleichsetzung der Aglaia-Thalia (= Aglauros-Thallo) mit den Chariten Auxo-Hegemone (= Auxesia-Damia) zurückzuführen. Dies hat einerseits dazu geführt, dass die Charis Hegemone statt der Pandrosos in den Ephebeneid aufgenommen worden ist, andererseits dazu, dass die Charis Auxo in den Kreis der Horen hineingezogen wurde (Hyg. f. 183). Hygin bietet uns also nicht das Ursprüngliche, sondern die sekundäre Dreiheit, die überall einsetzt, — um diese herauszubringen hat man in Athen die Karpo mit den Chariten zusammengeworfen und umgekehrt, vgl. Hyg., Auxo mit den Horen — und unter der Hegemone eine Hekate oder eine Aphrodite zu suchen sind wir nicht berechtigt. Ἡγεμόνη [τοῦ δήμου] ist als eine selbständige Benennung der einen göttlichen Schwester des Charitenpaares aufzufassen die in Athen als Hegemone, in Sparta als Damoia, auf Aigina, in Troizen, Epidauros als Damia auftritt.

Der enge Zusammenhang zwischen den Tauschwestern und den Chariten, oder sagen wir lieber die Wesensgleichheit der beiden Paare, geht auch aus dem mysteriösen Zuge ihres Cultus hervor, μυστήρια sind den beiden Gruppen in Athen gefeiert worden. So vertreten auch in der Genealogie der Keryken die Tauschwestern die eleusinischen Chariten, worauf Toepffer A. G. 83, 1 aufmerksam gemacht hat. (Natürlich muss Keryx von Hermes und Aglauros oder Pandrosos abstammen, nicht Herse, die im Kulte keinen Platz hat und nur durch die Etymologie der ἐρρηφόροι als göttlicher Tauschwestern aufgebracht ist; vgl. Istros fr. 17 τῇ γὰρ Ἕρσῃ πομπεύουσι τῇ Κέκροπος θυγατρί. Ebenso urteilt A. Mommsen a. a. O. 108, 2).

[1] Die Verwandlung der Aglauros bei Ov. M. 2, 710—835 in Stein scheint auf eine ursprüngliche Steinigung als Todesart der Aglauros, dann der ihr geweihten Opfer zu deuten.

[2] Curtius Gr. Et.[5] S. 144 zu κρώπιον, »Vielschnitt«. Man könnte ihn auch mit den Κέρκωπες, »den Schwänzlingen«, zusammenstellen, dem travestierten Brüderpaare, das dem Herakles unterliegt (s. Immisch M. L. u. Kekrops Sp. 1023). Vgl. Boreas m. Schlangenfüssen, z. B. Bull. Nap. N. S. 8, Pl. 5.

Genealogie, indem er sie aus der Verbindung der Prokris mit ihrem V. Erechtheus hervorgehen lässt[1].

Die gewöhnliche Auffassung von Aglauros als einer Hypostase der Athena ist somit irrig, Agl. gehört mit Pandrosos zusammen, und wo die Überlieferung zwischen Athena und Aglauros schwankt, ist Athena die sekundäre. Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Feste der Kallynterien und Plynterien und der Errephorien zu beurteilen. Von den Plynterien wird uns durch Hes. s. v. bezeugt, dass sie der Aglauros galten: ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἣν ἐπὶ τῇ Ἀγλαύρου, τῆς Κέκροπος θυγατρος, τιμῇ ἄγουσιν. Der Name stammt daher, nach Phot. s. v., dass die Kleider, die nach Aglauros' Tode ein Jahr lang ungereinigt geblieben waren, dann gewaschen wurden. Und ein Waschfest war es ja auch insofern, als das alte Pallasbild in Procession von den Epheben und Genneten (Praxiergiden) zum Meere geführt und dann gebadet und in gereinigten Kleidern wieder in der Nacht zurückgebracht wurde (Toepffer A. G. 135). Hier scheint sehr wenig anzudeuten, dass das Fest zu Ehren der Aglauros gefeiert wurde. Aber erstens kan die Teilnahme der Epheben wohl nur so erklärt werden, dass eben diese vornehmlich die fürs Vaterland gestorbene Jungfrau Aglauros verehrten, und zweitens scheint sowohl die Zahl wie die Jugend der Λουτρίδες (Πλυντρίδες)[2] vielmehr auf die Verehrung des göttlichen Schwesternpaares als auf diejenige der Burggöttin zurückgeführt werden zu müssen. Wie steht es aber um die Wäsche? An welche Kleider hat man gedacht? A. Mommsen a. a. O. 501 lässt in seiner Rekonstruktion der Kultlegende diese sacrale Handlung 'auf die bei der Pflege des Erechtheus gebrauchten Tücher und Binden gehen und nimmt an, »dass Athena sich mit den Lutriden, die Zeugladung begleitend, an den Seestrand begab«, darauf wäre dann das Bad, Salbung und Schmückung gefolgt. Davon verlautet aber bei den Autoren gar nichts. Photius' Artikel spricht ganz im allgemeinen von ἐσθῆτες[3], Bekker An. 1, 270 von τὰς ἱερὰς ἐσθῆτας, und man muss annehmen, dass die Menschen eben wegen des Todes der Aglauros »ein ganzes Jahr« ihre Kleider nicht gewaschen hätten. Diesem Zustande haben die Plynterien ein Ende gemacht, dies Fest aber muss ein »Waschfest« in der Bedeutung eines Sühn- und Reinigungsfestes der ganzen Gemeinde sein, die durch den

[1] Hyg. Astr. 2, 13 nennt »die Kekropstöchter« Erechthei filias (anders f. 166). Einen männlichen Aglauros leugnet Toepffer Realenc. s. v. Doch wird wohl Ἀγλαυρίδες auf einen aus den Aglauroi abstrahierten Aglauros zurückgehen, wie die Ἐρεχθηίδες auf Erechtheus (vgl. Leukippides und Leukippos).

[2] δύο κόραι τὸ ἕδος τῆς Ἀθηνᾶς, Hes., Phot. s. v.

[3] Im. Flg. ist wohl ἐκ τούτων πλυνθεισῶν st. εἶθ' οὕτω πλυνθεἰσας zu lesen.

Tod der Aglauros befleckt worden war. Daher gehen sie zum Waschen und zum Bade in den Meeresfluten hinab, und deswegen spielen auch die Feigen (παλάθη ἡγητηρία)[1] eine wichtige Rolle in der Procession. Wenn man das alte Athenabild im Meere badet, hat man auch die Burggöttin als durch den Tod »ihrer Priesterin« befleckt angesehen, aber ursprünglich hat man die Reinigung vorgenommen, um den Zorn der toten Aglauros abzuwenden, und für Athena ist dann kein Platz. Es mag hier daran erinnert werden, dass in Salamis auf Cypern der Agl. mit Ath. und Diomed zusammen Menschen geopfert worden sind (Preller-Robert G. M. 1, 200, A. 2). Als Gestorbene hat sie Leben gefordert, und für die ihr gebrachten Menschenopfer kann es wohl keine bessere Zeit gegeben haben als ihren eigenen Todestag. Aglauros ist also von der eben dadurch befleckten Gemeinde zur Rettung des Vaterlandes getötet worden und muss versöhnt werden. Das ist wiederum eine Umbildung des Ursprünglichen (für die wir übrigens schlagende Parallelen aufweisen können), denn sie hat freiwillig ihr junges Leben zum Heil des Vaterlandes hingegeben, und daher sind die Plynterien »ihr zu Ehren« gefeiert worden. — Den Plynterien zur Seite stehen die Kallynterien, das Fest des Schmückens, ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἄγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμῆσαι, wie Phot. erklärt, und es liegt kein Grund vor dies in ein Fest des »Ausfegens« umzuwandeln, wie Mommsen S. 487 es thut[2]. Man hat sich an die Worte des Photios zu halten, und das Schmücken der Götterbilder muss hauptsächlich in dem Anlegen neuer Kleider bestanden haben. Damit ist die Nachricht, nach der Pandrosos die erste Spinnerin war (Phot. u. προτόνιον, vgl. Suid.), zusammenzuhalten. Wir werden folglich auf die mythische Vorstellung von spinnenden (webenden) Jungfrauen hingeführt; als diese von der mächtigen Burggöttin in den Hintergrund gedrängt wurden, mussten sie ihre Thätigkeit in den Dienst der Athena stellen[3]: Aglauros wurde die erste Priesterin der Athena, sie (in Gemeinschaft mit ihrer Schwester) hatte zuerst ihr den Peplos gewoben. Diese Vorstellung hat die Gemeinde während des Kallynterienfestes, das am 19. Tharg. stattfand, beherrscht.

[1] Die πρόκναι sind wohl zur selben Zeit ein Symbol der Aglauros als Ἡγεμόνη του δήμου; als Προκνίς kommt sie im Tereusmärchen wieder vor. [Sollte Φιλομήλη auf das der Athene am selbigen Fest dargebrachte Schaf (CIA IV p. 5 — s. Toepffer A. G. 134, A. 2) zurückgehen? Als Ersatz erhält Pandrosos an den Panathenaien ihr ἐπίβοιον, vgl. Mommsen Feste 116, A. 5.]

[2] Es fügt sich auch sehr schlecht in die von ihm angenommene Festlegende (S. 498) ein.

[3] Hier ist an die oben erwähnte Λευκιππίς, die eine λεύκιππος schmückt, und an die im benachbarten Χιτών webenden Frauen zu erinnern, Paus. 3, 16.

Dic Kallynterien und die Plynterien hängen zusammen, zuerst hat man der Agl. als lebend, dann als tot gedacht[1]. Dies Doppelwesen der Göttin wird auch in den Mysterien, die man ihr zu Ehren gefeiert hat und die in den Händen der Praxiergiden lag, betont worden sein (Plut. Alk. 34, Athenag. leg. pro chr. 1). Ausserdem liegt es sehr nah an die Agl. als Pflegerin des Erechtheus, als *κουροτρόφος*, zu denken[2]; das Eröffnen der Lade, d. h. das Hervortreten des Erechtheus, und ihr eigener Tod sind im Mythus in Beziehung zu einander gesetzt. Der in der Lade geborgene Erechtheus gehört mit den in *κίσται* eingeschlossenen Tauschwestern seinem Wesen nach eng zusammen und ist erst, nachdem Athena hinzugekommen war, als der Pflegling dieser Göttin angesehen worden.

Die eigentlichen Priesterinnen der göttlichen Schwestern sind die *ἐρρηφόροι*, »die Tauträgerinnen«, wie der Name nur zu erklären ist — die Benennung steht mit der nächtlichen Ceremonie im Skirophorion, die Paus. 1, 17, 3 erwähnt, im Zusammenhang. Als Vertreterinnen der Göttinnen, in deren Dienste sie anfangs gestanden haben, beginnen die 7—11 jährigen Mädchen die Arbeit mit dem Festpeplos der Athene, was natürlich bei dem jungen Alter der Beiden nur symbolisch aufzufassen ist[3]. Sie sollen die Arbeit weihen und weben, weil die göttlichen *κόραι* Weberinnen waren[4]. Mit dem Schmücken der Athena fing ihre Amtsthätigkeit an, mit dem Wegbringen der »Tauschwestern« (zur Aphrodite *ἐν κήποις*) und Zurückbringen neuer »Tauschwestern« schloss sie ab. Ihr Amtsjahr scheint also das Leben der Schwestern wiedergespiegelt zu haben, wenn ich sonst die Arrephorie als Bezeichnung für den Tod der Schwestern richtig auffasse[5], und dasselbe scheint sich in

[1] Die »ein Jahr lang« ungereinigt gebliebenen Kleider weisen vielleicht auf ein urspr. sacrales Biennium hin, dessen erstes Jahr die Kallynterien, zweites, von *λοιμός* und *λιμός* erfüllt, die Plynterien beendigt haben.

[2] Vorläufig sei auf Demeter in Eleusis hingewiesen. Die Schwester Pandrosos scheint an den Panathenaien mit Gaia gleichgesetzt worden zu sein, vgl. Mommsen a. a. O. 116, 5. Errephoren schliessen sich sowohl dem Dienste der *Γῆ Θέμις* wie der *Εἰλείθυια ἐν Ἄγραις* an (CIA 3, n. 318 s.). Das deutet auf Wesensverwandtschaft der respectiven Göttinnen hin.

[3] Nack Harpokr. p. 35 trugen sie weisse Kleider — als *λευκαὶ κόραι* wie man sie in Delphoi vorfindet (d. h. *λεύκιπποι*). Der etwaige Goldschmuck, den sie anlegten, verfiel der Göttin. Ebenso Et. M. u. *ἀρρηφορεῖν*.

[4] und, wie man erzählt haben mag, zuerst den Festpeplos der Athene gewoben hatten. »Die zu verwebenden Fäden sollten durch die Finger der Unschuld gehen«, erklärt Mommsen a. a. O. S. 109; das trifft die ursprüngliche Vorstellung jedenfalls nicht.

[5] Dass sie in den Bezirk der Aphrodite hingebracht werden und in der Erdentiefe Ruhe finden, soll wohl ihren Tod als einen demjenigen der spartanischen Chariten ähnlichen andeuten — die Liebe entscheidet ihr Leben. Dass die Ceremonie des »Tautragens« Nachts vorgeht, ist rein physikalisch zu deuten, ebenso wie der Tod in der heissen Jahreszeit.

den urspr. ihnen zu Ehren gefeierten Athenafesten, den Kallynterien und den Plynterien, zu wiederholen; die sind vielleicht erst in später Zeit einander so nahe gerückt worden, und man mag vermuten, dass, wie die Plynterien und die Arrephorie sich zeitlich nahe stehen, so auch in früheren Zeiten die Kallynterien und der Anfang der Peplosarbeit. Das wird alles auf einen geschlossenen Festkreis der Schwestern zurückgehen, der durch das Auftreten der Athena zerstört worden ist. Wenn wir uns an die spätere Festlegende halten (s. A. Mommsen a. a. O. 498 A 1), deutet diese thatsächlich mit mythischer Sprache das historische Ereignis an, indem sie die Abwesenheit der Athena mit der Burgbefestigung begründet: sie hat folglich eben die Burg in Besitz genommen, die hat sie, wie es scheint, vom Norden her erobert. Die beiden Schwestern sind die eigentlichen Hüterinnen des Erechtheus wie auch der Burg gewesen. Ihr »Tod« als Ausdruck ihres chthonischen Charakters ist notwendiger Weise an die auch ihre religiöse Position erobernde Athena angeknüpft worden.

Das Thargelienopfer, das zweifelsohne wenigstens für ältere Zeiten als wirkliches Menschenopfer aufzufassen ist (vgl. Diog. Laert. 1, 110), bezweckt die Versöhnung zürnender Götter und Göttinnen, das Opfern von Weibern ist früh in Abfall gekommen, und man hat dann die verschiedene Farbe der Pharmaken, die urspr. die himmlische und chthonische Seite der Gottheiten zur Darstellung gebracht hat, auf die beiden Geschlechter bezogen. Dass weibliche Gottheiten mit im Spiele gewesen sind, deutet der Sühnungsbock an, der am selbigen Tage der Demeter Chloe geopfert wurde (einen religiösen Zusammenhang zwischen den beiden Opfern nimmt auch A. Mommsen a. a. O. 477 f. an). Man darf vermuten, dass diese finsteren Thargeliengebräuche urspr. den Horen gegolten haben (Mommsen S. 480 zieht mit grosser Wahrscheinlichkeit deren Pompe in das Thargelienfest hinein), denen wohl zur selbigen Zeit eine *εἰρεσιώνη* dargebracht worden ist. Damit rückt die Festzeit dieser Göttinnen derjenigen der eng verwandten Aglauriden ziemlich nah. Schwieriger ist es auf die Frage Antwort zu geben, welche zuerst den Platz eingenommen haben, der später dem Apollon zufiel. Doch bietet sich Androgeos, »der S. des Minos«, von selbst, diese echt attische Figur, deren Tode Pest und Hungersnot folgen, der Menschenopfer (Hyakinthiden) heischt und mit Eurygyes (s. Hes. fr. 129 Rz. = 124 K. und Toepffer u. Androgeos in R. E.) ein Brüderpaar auszumachen scheint, das wiederum sich in den Androgeossöhnen Sthenelos und Alkaios wiederholt. Das Thargelienopfer hat man nämlich, wie aus Phot. 279 p. 534 B. zu ersehen ist, als Sühnopfer für den erschlagenen Androgeos

erklärt. Dasselbe Verhältnis scheint im Pyanopsion wiederzukehren, denn am 7. wurde die *εἰρεσιώνη* den Horen dargebracht und (am Skirentage) der Demeter und Kore zu Ehren Schweine in die Erde gesenkt, und am 11. beginnen die Epitaphien, die auch den Tod des Eurygyes (Androgeos) ins Gedächtnis zurückriefen. Am 7. haben sich wahrscheinlich auch die Oschophorien, das Wettlaufen der Reben tragenden Jünglinge nach Phaleron, vollzogen (Mommsen a. a. O. 282; anders Robert in Preller-Rob. 207, A. 3) und zur gleichen Zeit hat sich die Pompe ebendahin bewegt, von zwei Jünglingen, die als Jungfrauen gekleidet waren, geführt; mit dem Chore vereinigen sich dann die Sieger im Wettlaufe zu einer *κώμη* (Athen. 495 F). Es ist ausserordentlich schwer einen klareren Einblick in die urspr. Bedeutung der Oschophoriengebräuche zu gewinnen, solche Umdeutungen haben sie, spez. unter dem Einflusse der Theseusmythen, erfahren. Die zwei Chorführer scheinen wirklich Jungfrauen darstellen zu sollen, wenn man Plut. Thes. 23 liest, nicht etwa verweichlichte Bakchosverehrer (oder sollen sie zwei Jünglinge und zwei Jungfrauen zu gleicher Zeit zur Darstellung bringen? vgl. unten S. 85, A. 2); auch die Zahl der Wettläufer muss tiefere Bedeutung haben. Denn die Zweizahl hat man beibehalten, auch wenn man alle zehn Phylen an der Feier Teil nehmen liess. Das weist alles auf einen bestimmten mythischen Vorgang mit religiösem Sinn hin, und dieser wird auch auf die Weinlese Bezug genommen haben — also die Stimmung ist von Dankbarkeit den göttlichen Spendern oder Spenderinnen gegenüber geprägt, und der werden die oschophorischen Lieder Ausdruck gegeben haben[1]. Vielleicht liesse sich die Freude darüber, die Trauben in Sicherheit gebracht zu haben, mit der Freude der von Theseus Geretteten, wieder sicher auf heimatlichem Boden zu stehen, (gewiss spätere Auslegung, für die es doch Anknüpfungspunkte gegeben haben muss) vereinigen — der Lauf zum Oschophorion im Heiligtume der Athena Skiras würde also eine Rettung bedeuten (vgl. den Lauf der Aioleiai in Orchomenos Plut. Qu. gr. 38, vgl. unten S. 88), statt der Epheben hätten urspr. die beiden Jungfrauen den Lauf vollzogen, deren glückliche Ankunft der Chor (den man vor dem Eintreffen der Wettläufer in Oschophorion anwesend denken

[1] Der Weinbau gehört zur Einflussspähre der Schwestern, wenn die Oinotropen, an der Zahl urspr. zwei (Oino, Elais), mit Recht als ein göttliches Schwesternpaar aufgefasst wird. Die Mutter ist *Δωρ-ίππη* (die nach Et. M. 293, 36 Räuber vom Norden, aus Thrakien, nach Delos bringen), der Vater ist der Seher *Ἄνιος* (vgl. *Πενθεύς*, *Μεγαπένθης* unten). Die Rettung in der Not (jetzt durch Gaben bewerkstelligt), die Flucht und die Verwandlung in Vögel lassen sich leicht erklären; dass sie ihre wunderbaren Fähigkeiten dem Dionysos verdanken, ist ebenso zu beurteilen, wie die Wahrsagekunst der Karyatiden, die ihnen natürlich von Apollon verliehen wird.

muss) unter ihrer Leitung gepriesen hätte. Dieselbe Stimmung hätte folglich den oschophorischen Chor beseelt wie denjenigen der Leukippiden in Sparta. Die daran geknüpfte Deipnophorie würde urspr. einen Ernteschmaus, an dem auch Gottheiten Teil nahmen, bedeuten und mit den Theoxenien zusammenfallen. Nun wissen wir aus Bekker An. p. 239, was *δειπνοφορία* ist: *τὸ φέρειν δεῖπνα ταῖς Κέκροπος θυγατράσιν Ἕρσῃ καὶ Πανδρόσῳ καὶ Ἀγραύλῳ* (von Mommsen a. a. O. 284, A. 7 freilich abgelehnt). Es sei daher die Vermutung gewagt, dass Athene Skiras in Phaleron wie auf der Burg die beiden Schwestern verdrängt hat; zu deren Kult gehört das Wettlaufen und die Danksagung für glücklich vollbrachte Weinlese im Pyanopsion wie für Feigenernte im Skirophorion. Aber die Theseuslegende, die an »die Rettung« der Jugend angesetzt hat, wird vieles verdrängt und umgemodelt haben.

Über Aglauros sei nur hinzugefügt, dass sie mit Ares die *Ἀλκ-ίππη* erzeugt haben soll (Hellan. fr. 69; Apd. 3, 14, 2). Die Vorstellung vom Raube des vom Norden hervorstürmenden Gottes und von der Pferdegestalt liegt am Tage. — Die Übereinstimmung »der Tauschwestern« mit altnordischen Göttervorstellungen ist schlagend: Nach der Edda träufelt der Tau von den Mähnen der Rosse, die die Valkyrien reiten, nach Sn. 11 vom Gebiss des Hrimfaxi (etwa einer *Ἑρσίππη* entsprechend, woraus möglicher Weise *Ἕρση*, vgl. *Ἀπόλλων Ἕρσος*)[1]. Der »Honig«, den die Aṣvin mit ihrer Peitsche ausspritzen, oder der von den Rädern ihres Wagens träufelt, wird von Oldenberg Rel. des Veda 208 A. 4 auf den Morgentau gedeutet.

Die Töchter des Erechtheus.

Die »Tauschwestern« fallen mit den Töchtern des Erechtheus zusammen; diese hatten sich, als der Thraker Eumolpos, durch die M. Chione Enkel des Boreas, Athen bedrohte, für ihr Vaterland geopfert. Suid. s. v. *παρθένοι* (vgl. Phot.) berichtet nach Phanodem (*μεμνημένος τῆς*

[1] S. Grimm D. M.[4] S. 533. Die weissen Valkyrien stellen wir getrost mit dem göttlichen Schwesterpaare der *λεύκιπποι* zusammen. *Mist* = *Νεφέλη*, die vom geflügelten Pferdegott Ixion (nb. das Rad; zur Etymologie vgl. Fick-Bechtel Person. S. 427, dagegen Usener Rh. M. 53, 345, der den Namen als »Radmann« erklärt) geraubt wird, aus welcher Verbindung die *ἱππο-κέντ-αυροι* hervorgehen. Bei den Valk. ist noch vereinigt, was sich auf griechischem Boden getrennt hat. [*Ἀρσ-ίππη*, vgl. *Ἀρσινόη* S. 21, A. 2 und Formen wie *Μοιρι-σθένης*, *Βορσι-γένης*, *Λισι-γένης* (Fick-Becht. S. 82), könnte man so erklären, doch liegt es vielleicht näher den Namen (von *ἄρσ-αι*) mit *Ζευξ-ίππη* der M. des Butes, gleich zu setzen]. Das männliche Gegenstück bei den Indern, die Maruts, haben »die Winde als Rosse an die Deichsel gespannt; ihren Schweiss haben sie zu Regen gemacht« Ṛv. V 58, 7 nach Oldenberg Rel. des Veda 225). Das zeigt wiederum das Bestreben den Regen in organische Verbindung mit der Rossegestalt zu bringen. Die Maruts werden als Reiter gedacht, bedecken einander mit Schwingen, »die windtobenden Falken«, und sind Söhne der Pṛṣni, »der bunten Wolke«, = *Νεφέλη* (Ṛv. VII 56, 1 ff.)

τιμῆς αὐτῶν) und Phrynichos, dass nur zwei, *Πρωτογένεια* und *Πανδώρα*, sich hätten opfern lassen *στρατιᾶς ἐλθούσης ἐκ Βοιωτίας*. Dass der Tod der Erechtheiden mit dem Tode der Kekropiden identisch ist, bedarf keines Wortes; wie wenig man im Stande war zwei mythisch gleichbedeutende Begebenheiten auseinander zu halten, zeigt auch die Schwankung der Quellen. Und wenn man genauer zusieht, wird man auch ihren Vater, den Schlangengott Erechtheus (= Erichthonios, s. Fick-Bechtel Person. S. 374, S. der Ge, s. Preller-Robert 198, 2) mit dem Kekrops zusammenstellen müssen[1]. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie etwa ein Paar ausgemacht hätten, es sind nämlich Spuren vorhanden, die eher auf Butes, den Ahnherrn der Eteobutaden, die neben ihm Erechtheus als ihren speciellen Ahnherrn verehrten, hinführen[2]. *Ἐρεχθεύς* (*Ἐριχθόνιος*) fällt mit einem *Νυκτεύς* zusammen und würde folglich zu einem *Λυκοῦργος* (*Λύκος*) gut passen. Kekrops scheint erst später auf der Burg aufzutreten. — Zur Beurteilung der urspr. Natur des Er. kommen die allbekannten, von Boreas geschwängerten Füllen des Erichthonios in Betracht. Erechtheus ist auch der erste Wagenlenker (oder fährt zuerst mit *παρα-* oder *ἀποβάτης*); als seine Mutter passt eine *Ζευξ-ίππη* vortrefflich. Die Burgquelle, *θάλασσα Ἐρεχθηίς*, gehört auch ihm mit vollem Rechte zu. Endlich zeigt er seine göttliche Natur als Helfer in der Not dadurch, dass er während einer Hungersnot Getreide (aus Ägypten — dann auch in Ägypten geboren) nach Athen kommen lässt. Dieser Zug, Hilfe bei einem *λιμός* (oder *λοιμός*), ist bei den göttlichen Paaren ganz gewöhnlich.

Auf der Burg hatte Erechtheus seine Wohnstätte, im Erechtheion lag er (wie Kekrops nach später Überlieferung) begraben (s. Rhode Ps.[2] 1, 135 ff.), und hier, wie es in dem attischen Einschub in den Katalog des *B* heisst, *ταίροισι καὶ ἀρνειοῖς ἱλάονται / κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν*[3]. Warum »versöhnen«? Warum zürnt er? Ist der chthonische Gott, der *Ἐρεχθεὺς μεγαλήτωρ* (*B* 547), selbst für

[1] Zwei Schlangen hüten den Erechtheus, und zwei goldene Schlangen dienen als Amulette den athen. Kindern zum Schutz (Eu. Ion 21 ff.), *Ἐριχθονίου τοῦ πάλαι μιμήματα* (1429). Ebenso auf der Kameirosvase im Brit. Mus. (Ann. d. I. 1879, T. *F*.). Die zwei Schlangen sind wohl eben die Zwillinge (Er. u. Butes) in Schlangengestalt. [A. Mommsens Annahme (a. a. O. 503 f.), dass Er. »der Kornhalm« sei, ist mir ebenso wenig wahrscheinlich wie seine ganze symbolische Erklärung des Unglückstages der Plynterien. Wie kann der Aehrenschnitt die Störung des Wiegendaseins des Getreidehalmes, ev. Er., bedeuten? Gereiftes Korn und Wickelkinder scheinen wenig gemeinsam zu haben.]

[2] Im Erechtheion stehen Altäre für Erechth. (Pos.), Butes und Hephaistos (P. 1, 26, 5), bei Apd. 3, 14, 8 werden sie geradezu Zwillingsöhne des Pandion mit *Ζευξ-ίππη* genannt.

[3] Dass *μιν* sich auf Er. bezieht, wird jetzt allenthalben angenommen.

das Vaterland gestorben oder geopfert worden, etwa um Hungersnot abzuwehren? Nach dem vorher Entwickelten scheint kein anderer Ausweg offen zu bleiben. Dass die gestorbenen Brüder oder Schwestern durch ihren Tod Gefahr abwehren, das ist eine Combination zweier Eigenschaften der göttlichen Paare, für die schon viele Belege erbracht worden sind. Sein Kult aber fällt der jungen Mannschaft Athens zu wie derjenige der Aglauriden — jung sind sie alle gestorben[1].

Die Erechtheiden sind also für den *δῆμον Ἐρεχθέως μεγαλήτορος*, für »die Erechtheiden«, wie die Athener sich nannten, gestorben[2]. So auch die Leokorai, die im Leokorion in Kerameikos verehrt wurden. Nach Suid. u. *Λεωκόριον* war der V. *Λέως* ein Sohn des Orpheus. Dadurch soll wohl die nordische Heimat ausgedrückt werden, Leos selbst aber ist eine ganz sekundäre Abstraktion — »die Mädchen des Volkes« ist das Schwesterpaar in eigentlichster Bedeutung, denn dem Volke helfen sie und für dasselbe sterben sie. Drei werden uns genannt (*Εὐβούλη*, *Θεόπη* und eine *Φασιθέα*, oder *Πραξιθέα* nach Aelian V. h. 12, 28), und Hungersnot haben sie durch ihren Tod abgewendet — vgl. Erechtheus oben. Auch hier wird das Opfer auf Geheiss des delphischen Orakels vollzogen. Bei Hieron. in Jovinian. 1 heisst es: Chalcioecus illa filia Leo virgo perpetua pestilentiam patriæ scribitur spontanea morte solvisse — also wiederum die Schwankung zwischen freiwilligem Tode und Sühnopfer. *Χαλκίοικος* ist aber die Athena, und sie wird in

Leokorai.

[1] B 549 wird gesagt, dass Athene ihren Pflegling *καδ δ' ἐν Ἀθήνῃς εἷσεν, ἑῷ ἐνὶ πίονι νηῷ*. Man könnte vielleicht denken, dass die Stelle ein sekundäres Auftreten des Er. in Athen andeute; wenn wirklich die Stelle etwas mehr besagen sollte als: »die Erde gebahr ihn, und Athene nahm ihn zu sich auf die Burg«, dann muss der Zusammenhang mit den Boreassöhnen zur Vorstellung von einer nördlichen Heimat geführt haben, die auf diese Weise als mythisches Ereignis Ausdruck fand. — Die furialis Erichtho, die Ov. Her. 15, 139 erwähnt (illuc mentis inops ut quam f. E. / attigit, in collo crine jacente feror — Enyo in F beruht auf Conjectur ebenso gut wie Erinnis) und bei Luc. Phars. 6, 506 ff. eine thessalische maga ist, muss mythologische Bedeutung haben. Eine *Ἐριχθώ* (*Ἐριχθονία*) wäre das weibliche Gegenstück zu *Ἐρεχθεύς* und mit den Erinyen verwandt. Wenn wir als Vorstufe eine wahrsagende, in der Erde wohnende Göttin ansetzen, wäre sie dann mit der Zeit zu einer bösen thessalischen Medeia geworden. Dass dies so vor sich gegangen ist, scheint die Würzburger Phineusschale zu beweisen, wo hinter dem liegenden Phineus *Ἐριχθώ* steht, offenbar als Gattin des Sehers gedacht und, wie man vermuten darf, Tochter des Boreas. Diese Sagenversion muss in der Nähe eines Erechtheus ausgebildet worden sein und führt wiederum auf die Verwandtschaft eines Er.—Erichthonios mit den Boreaden (cf. Butes).

[2] Gewöhnlich heisst es, dass Erechtheus auf Apollons Rat hin eine Tochter geopfert hätte (hier standen mehrere Namen zur Verfügung), die anderen aber hätten sich gegenseitig versprochen zusammen zu sterben. Das kommt auf dasselbe hinaus. — [Nach Schol. Aristid. Pan. 119 hätten Herse und Pandrosos sich bei derselben Gelegenheit den Tod gegeben.]

diesem Falle der Leokore den Beinamen hergegeben haben, wie sie umgekehrt einen Beinamen der nah verwandten Aglauros entlehnt hat. Dass der panathenaische Festzug von hier ausging (Thuk. 1, 20), deutet auch auf einen Zusammenhang hin zwischen den Leokoren und der anderer Göttinnen Kulte in ihren Bezirk hineinziehenden, alles erobernden, über alle emporragenden Athena. Der Fall liegt hier wie oben bei den Tauschwestern[1].

Hyakinthiden.

Nach dem Tode, heisst es, seien die Erechtheiden Hyaden oder Hyakinthiden genannt worden (die Stellen im Myth. Lex.). Damit stimmt völlig überein, wenn uns Apd. III, 15, 8, 3 erzählt, dass die vier *Ὑακίνθου κόραι, Ἀνθηίς, Αἰγληίς, Λυταία* (*Λουσία* Meursius, vgl. St. B), *Ὀρθαία* geopfert wurden am Grabe des Kyklopen Geraistos (warum hier, bleibt dunkel), als Minos Athen bedrohte (freilich ohne Nutzen, denn Athens Niederlage in diesem Kampfe stand fest). Die Namen deuten auf die blumenspendenden Frühlingsgöttinnen, den Glanz der Chariten und die Erlösung und Rettung der Vaterstadt[2]. Hyakinthos, ihr Vater, muss natürlich aus Lakedaimon hergeholt werden.

Hyakinthos.

An dieser Stelle mögen über Hyakinthos einige Vermutungen Platz finden. Man muss, wie Rohde Ps.[2] 1, 137 ff. es gethan hat, vom Charakter des Kultus ausgehen. Hyakinthos ist »gestorben« und empfängt als solcher Totenopfer (*ἐναγίζουσιν*, P. 3, 19), sein Fest ist ein Trauerfest. Er lebt also in der Tiefe, wie die Dioskuren in Therapne, aber wie diese gehört er auch zur olympischen Götterwelt, denn mit seiner Schwester Polyboia fährt er in den Himmel ein. Nun wissen wir aber aus Sosibios bei Zenob. prov. 1, 54 (F. H. G. 2, 627), dass Apollon, dem H. in Amyklai subsumiert wurde, bei den Lakedaimoniern *τετράχειρ καὶ τετράωτος* dargestellt war, *ὅτι τοιοῦτος ὤφθη τοῖς περὶ Ἀμύκλαν μαχομένοις*; dieser Apollon mit vier Händen und vier Ohren, der durch andere Zeugnisse sicher gestellt wird, gehört Amyklai zu. Aber sonst kommt er nicht vor; dann dürfen wir annehmen, dass diese Doppelgestalt ursprünglich nicht ihm zukommt, sondern dem Gotte, der vor *Ἀπόλλων Ὑάκινθος* (in Tarent nach Polyb 8, 30) und den Doriern in Amyklai waltete, dem Hyakinthos[3]. *Κουρίδιος* wurde dieser Apollon nach Hes. s. v. bei den Lakonern genannt, das stimmt

[1] E. Curtius Ges. Abh. 1, 465 ff. erklärt Leokorion als »Stätte der Volkssühnung« (*κορεῖν*) »einen Mittelpunkt feierlicher Sühngebräuche«, die zuerst zu den Zeiten Solons und des Epimenides vollbracht worden seien, was schon sprachlich Bedenken erregt. Der Zusammenhang zwischen Leokorai und Leokorion ist nicht zu leugnen.

[2] Vgl. *Λυσίπολις, - λεως, Δαμολύτα, Ὀρθόπολις, Ὀρθόλαος*.

[3] Wide L. K. 95 erklärt ihn als »den mit Ap. vereinigten H.« Aber in dieser Weise entstehen doch nicht solche Doppelgestalten.

ja zu den göttlichen *κόροι* und auch zu der von Brugmann gegebenen Etymologie von *Ὑάκινθος* = juveneus (Grundr. 2, S. 237 A. 1)[1]. Als helfender Gott ist er in der Schlacht bei Amyklai erschienen — solche Epiphanien sind ja gerade für das lakonische Brüderpaar sehr bezeichnend. Und eine göttliche Jungfrau hat den Götterknaben erzogen (Artemis *Ἰακυνθοτρόφος* in knidischen Ins., s. Kretschmer Einleit. in die Gesch. d. gr. Spr. S. 404 A. 2), gerade wie Aglauros-Pandrosos [Athene] den Erechtheus. Und sehen wir genauer zu, werden diese zwei »Jünglinge«, deren enge Zusammengehörigkeit zu einer ähnlichen Vereinfachung des doppelt Gedachten geführt hat, wie diejenige ihrer Verwandten, der Molioniden, auch ihr weibliches Gegenstück gehabt haben, wenn man das von Ross in Sparta gesehene und Arch. Aufs. 2, 659 beschriebene Relief (freilich aus später Zeit) hierher zieht: »Eine bekleidete weibliche Figur, stehend, von vorne, mit vier Armen; der rechte Oberarm hält einen Zipfel des Gewandes über der Schulter [dies schliesst wohl jeden Gedanken an Apollon, wie Foucart zu Le Bas Expl. S. 101 die Figur erklärt, aus], der rechte Unterarm einen Oelzweig, gegen den sich eine Schlange aufrichtet; der linke Oberarm hält einen Bogen, der Unterarm auf derselben Seite eine flache Schale. Zur Linken der Figur liegt eine grosse Kugel [ein Rad?], zur Rechten hinter der Schlange steht eine Art Amphora«. Die Attribute sind uns meistenteils schon bekannt. Oelzweig und Schale entsprechen sich gegenseitig und erinnern an die Nemesisstatue in Rhamnus und an den Hyakinth Arch. Ztg. 1883 T. 11, Bogen in der L. wie der amykl. Apollon nach Münzen, die Schlange aber (und gleichfalls wohl auch die Amphora) giebt ihre unterirdische Wohnstätte an — also eine Göttin, oder eher ein Göttinnenpaar, das für das Gedeihen alles Wachstums sorgt und den Menschen zum Siege (auch über Krankheiten?) verhilft. Es darf wenigstens als eine Möglichkeit betrachtet werden, dass man sich in solcher Gestalt zwei Schwestern der Hyakinthoi denken könnte; die Polyboia, *θεός τις ὑπ᾽ ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη* (Hes.), ist als *παρθένος* gestorben, und ihr wie ihrem Bruder Hyakinthos öffnet sich der Himmel, wie auf dem Relief des Altars dargestellt ist. Dass Polyboia bei den Hyakinthien eine grosse Rolle spielte, ist eine sehr wahrscheinliche Annahme Wides (L. K. 292 f.)[2], in der nächtlichen Feier der Frauen wird man wohl

[1] Dass H. bärtig dargestellt wurde, worauf Rohde Gewicht legt, ist nicht mehr auffallend, als wenn z. B. Orest auf dem bekannten Aigisthrelief bärtig erscheint (vgl. Ap., Preller-Robert 1, 293 A. 1). Dass er Nachkommenschaft hat, beruht natürlich auf sekundärer Combination, vgl. die Dioskuren.

[2] Ebenso Fougères in Daremberg u. Saglios Dict. u. Hyakinthia. — Auch Wides Vermutung, dass das von Plut. Am. narr. p. 775 C. ff. erwähnte Fest sich auf die

einen ἱερὸς λόγος illustriert haben, der ebenso wie der ἀγὼν ὁ σεμνότατος τῶν Ὑακινθίων, dem eine Frau als ἀρχηίς und θεωρός präsidiert, eine weibliche Gottheit, d. h. die Polyboia (Meliboia, s. oben) verherrlicht hat.

Durch Hausers Besprechung der Vasenbilder, die sich auf das Liebesverhältnis Apollons zu Hyakinthos beziehen, Philol. 52 (1893) S. 209 ff., können wir jetzt Näheres auch über Hyakinthos ermitteln. Das Vb., das ebd. abgebildet ist und das Hauser in die erste Hälfte des 5. Jhr.s setzt, zeigt uns Zephyros als ἐραστής, dem Hyakinth, der ἐρώμενος, seine κυνοδέσμη weggenommen hat und der danach verlangend seine Hand ausstreckt (so ist wohl Hausers Erklärung zu modificieren). Dass H. auf einem Schwan reitend eine feste Vorstellung ist, hat der Verf. dargethan, scheint aber sowohl den Schwan als die Lyra von Apollon herzuleiten. Das Motiv des Reitens wird jedenfalls alt sein (Reiten und Fahren mit Wagen spielen bei den Hyakinthien eine grosse Rolle), und der Schwan erinnert an die Schwäne der Leda, Helena und der Leukippiden. Auch die Leier scheint dem H. urspr. zugehörig; denn es werden doch Anknüpfungspunkte für die Liebe des thrakischen Sänger Thamyris zu dem schönen Jünglinge gegeben haben. — In Betreff dieses jugendlichen Schwanenreiters erwähnt Hauser a. a. O. S. 215 die kleinen Terracotten, die reitende Knaben mit Zipfelmützen darstellen und mit den von Marx Ath. Mitth. 1885, 81 ff. besprochenen kleinen göttlichen Zwillingen zusammenzugehören scheinen. Sie schützen die Geburt und die Jugend, bis zum heiratsfähigen Alter reicht ihre die castitas durch die Blume ὑάκινθος fördernde Macht (Plin. N. H. 26, 170). Die Dorier haben damit ihrer Knabenliebe göttliche Sanktion verliehen, der Hyakinthos hat auch für die Erotik dieses Alters das göttliche Beispiel gegeben; er wurde von einem anderen göttlichen Jünglinge und zwar einem von den in den Winden hervorsausenden Zwillingen geliebt, starb aber in frischer Jugend eines jähen Todes. Vielleicht bildet hier

Hyankinthien beziehe, ist sehr ansprechend, ja wir haben hier eben eine Legende vom gestorbenen Schwesterpaare (der urspr. Verdoppelung der Polyboia, die als παρθένος starb), das in den Flammen des niedergebrannten Tempels umgekommen ist und versöhnt werden muss. Der Vater heisst Ἄλκ-ιππος, ein Wohlthäter der Stadt, die Mutter Δαμο-κρίτα, die Katastrophe wird durch die von den Bürgern verhinderte Freiung um das Schwesterpaar herbeigeführt. Wenn Damokrita den Augenblick abpasst, als αἱ γυναῖκες τῶν ἐν τέλει καθ' ἑαυτὰς ἐν ἀνδρῶνι μεγάλῳ διαπαννυχίζουσι oder μυστήριον ἐπιτελοῦσι [gegen diese ist wohl ihr Anschlag gerichtet — später eilen ihre Männer ἐπὶ βοήθειαν herbei], dann wird wohl dies eben auf die nächtliche Mysterienfeier der Frauen bei den Hyakinthien Bezug nehmen; die wird einen finsteren Charakter gehabt haben und wird wohl daher auf den ersten Tag des Festes gefolgt sein.

eine Lithobolie der Gläubigen oder der fesstehende mythische Zug des Steinwurfes die Vorstufe.

Die Töchter Orions.

Den athenischen Schwesternpaaren, die für das Vaterland sterben, schliessen sich die orchomenischen Schwestern ohne Schwierigkeit an. In Orchomenos lebten nach Ant. Lib. 25, wo die Autorenbeischrift Nikander und Korinna nennt, die zwei Töchter Orions, des gewaltigen boiotischen Recken, Μητιόχη und Μενίππη[1]. Aphrodite gab ihnen Schönheit, Athene lehrte sie das Weben. Aber Pest kam über ganz Aonien, und nach dem Rate des gortynischen Apollon forderten die beiden ἐριούνιοι θεοί, dass zwei Jungfrauen sich freiwillig opfern liessen. Keine wollte, die zwei Oriontöchter aber, sofort als sie die Nachricht bekamen, töteten sich selbst mit dem Webeschiffchen. Sie fielen zum Boden, Hades und Persephone aber machten die Leichen unsichtbar und liessen aus Mitleid statt derer zwei Sterne, die Kometen, am Himmel erscheinen. Jedes Jahr aber bringen die orchomenischen κόροι und κόραι den Schwestern Sühnopfer, μειλίγματα. Die Aoner (Bergks Conject.) nennen sie bis jetzt Κορωνίδες παρθένοι. Κορωνίς ist Weiterbildung von κόρη, κορώνη (vgl. υἱός, υἱωνός u. s. w. — s. J. Boehlau Bonn. Stud. S. 131 und Usener Rh. M. 23, 327), die Übereinstimmung mit den athenischen κόραι ist augenscheinlich, vor allem im Kult. Ovid behandelt nun Met. 10, 685 dieselbe Sage nach alexandrinischer Quelle, wie wir annehmen dürfen; als Localität giebt er Theben an, auch dort verwüsten λοιμός und λιμός die Stadt (die allgemeine Dürre wird hervorgehoben), die beiden Jungfrauen werden bei ihm verbrannt, aus dem Scheiterhaufen der Jungfrauen aber, »ne genus intereat«, gehen juvenes gemini hervor,

quos fama Coronas
nominat, et cineri materno ducere pompam.

Auf den verschiedenen Ort ist wohl wenig Gewicht zu legen; Orchomenos, der alte Sitz der Chariten, verdient den Vorzug (eine Überführung des Kultes scheint unannehmbar). Ovid aber suppliert den Bericht mit den 2 κόροι, »den Söhnen« — diese sind wohl aus dem

[1] Menippe (vgl. Ἱππο-μένης, Atalantens Freier) – Mut und Pferdegestalt sind gleich bezeichnend. Der Name wird auch der M. des Orpheus, T. des Thamyris (s. ML) gegeben. Metioche (in Troja auf Polygnots Gemälde, P. 10, 26, 2) ist vielleicht mit Metion, dem S. oder Enkel des Erechtheus (mit Ἀλκίππη vermählt, auch V. des Musaios genannt) zusammenzubringen. [Die Geschichte, die Eust. ad Dion. Perieg. 358 von der jungfräulichen Parthenope und dem Phryger Metiochos erzählt, ist recht dunkel. Ist Metiochos aus einem zweiten Namen der Pharthenope abstrahiert? Nach Dion. hat sie die kampanische Erde rettend aufgenommen (ἔχι μέλαθρον ἁγνῆς Παρθενόπης); mit Ligeia und Leukosia wird sie Seirene genannt — so kommt eine Menippe (vgl. Oreithyia) auch als Nereide vor.]

Festzuge abstrahiert, den wir bei der Gedächtnisfeier der κόραι annehmen müssen[1], aber der Gedanke liegt nahe, dass wir hier ein Brüderpaar dem Schwesternpaare entsprechend haben. Das erstere ist dem Mythus überflüssig geworden und im Kulte dem letzeren untergeordnet — die rettenden Brüder sind den rettenden Schwestern gewichen. Im Gottesdienste sind sie indessen noch erhalten, nicht als Verwandte oder Bräutigamme, sondern als Söhne, obgleich dies dem jungfräulichen Charakter zuwiderläuft und durch göttliches Wunder geschieht, durch Flammengeburt, die — wie auch der Flammentod — bei der siderischen Bedeutung der Zwillinge nicht Wunder nehmen darf (s. unten unter Asklepios). Man erinnert sich der Tauschwestern, die sterben, als Erichthonios ans Licht kommt. Mit dem Webeschiffchen töten sich die Oriontöchter — auch in dem Motive des Webens treffen folglich beide Paare zusammen.

Die Schwestern in Korinth.

Dieselbe Sage in anderer Form kehrt in Korinth wieder. Das Athenefest hiess hier Hellotia. Die Dorier, erzählte man, griffen Korinth an und verbrannten die Stadt, die korinthischen Jungfrauen suchten ihre Zuflucht bei Athenes Altar, die Dorier aber zündeten den Tempel an und die Schwestern Hellotione und Eurytione kamen in den Flammen um. Infolgedessen entstand eine Pest, die nur durch Sühnopfer und die Errichtung eines Tempels der Athene Hellotia[2] beschwichtigt wurde (Schol. Pind. O. 13, 56, vgl. Dümmler in der Realenc. u. Athene § 28). Wenn man die Athene wegdenkt, behält man zurück zwei Jungfrauen, die beim Angriff der Dorier den Flammentod erleiden; die Sühnopfer aber, die jetzt durch den an der Heiligkeit des Athenetempels und ihrer Schutzflehenden verübten Frevel begründet wird, müssen in den Zusammenhang, den uns die orchomenische Sage an die Hand giebt, hineingezogen werden: die Schwestern sind für das Vaterland geopfert worden und heischen Sühne. Das Fackelfest der Athene in Korinth wie auch ihr Beiname[3] gehören also aller Wahrscheinlichkeit nach dem Schwesterpaare, und ihre Stellung scheint, wenigstens was dies Fest anbelangt, ebenso beurteilt werden zu müssen wie ihr Auftreten auf der athenischen Burg[4].

Leuktriden.

Eine weitere Brechung derselben Sage kommt noch hinzu. In Leuktra in Boiotien hatte man Λευκτρίδες παρθένοι, wohl auch

[1] Man erinnert sich unwillkürlich der Pompe bei den Oschophorien mit den zwei in Mädchentracht gekleideten Jünglingen, s. oben.

[2] die übrigens auch in Marathon ihr Kultbild hatte; über die Verbindungen mit Marathon vgl. oben S. 47.

[3] Vgl. Preller-Robert 194, 4.

[4] Von einer Athena ἱππία kann ein Poseidon ἵππιος nicht gesondert betrachtet werden. Sie werden an beiden Stellen die urspr. ἵπποι verdrängt oder degradiert haben.

Σκεδασίδες genannt; der Vatername Skedasos (vgl. Leukippoi—Leukippos) ist aus ihrem Beinamen abstrahiert worden — sie sind wehrhafte Göttinnen, die τους πολεμίους ἐσκέδασαν[1]. Verschiedene Erzählungen liefen um; die Erinnerung muss zu Pelopidas' Zeiten ziemlich verblasst gewesen sein. Durch den Sieg an ihrem μνῆμα wurde die Sage populär, die näheren Angaben aber schwankten. Lakedaimonische Gastfreunde oder Gesandte, erzählte man (man konnte das Verbrechen nicht gross genug machen), hätten die beiden Jungfrauen vergewaltigt, aus Scham hätten sich diese darauf freiwillig den Tod gegeben. (Diod. a. a. O., Xenoph. Hell. 6, 4, 7, nach Paus. 9, 13, 5 hätten sie sich erhängt), oder wurden von den Fremden getötet und in einen Brunnen geworfen (Plut. Amat. narr. 3, 1 D). Infolge der Flüche des Vaters (Σκεδάσου ἀραί Paroem. gr. Leutsch 1, 642) mussten dann später die Spartaner die bekannte Niederlage am selbigen Grabmal erleiden. Namen werden verschiedene genannt, Paus. a. a. O. giebt Μολπία und Ἱππώ — Gesang (man erinnere sich der musikliebenden Dioskuren in Sparta und Theben) und Pferdegestalt sind gleich bezeichnend (Pl. nennt ausser Hippo Εὐξ-ίππη, Miletia[2] und Theano), eine Quelle wird es in der Nähe ihrer Kultstätte gegeben haben, für die Erhängung bieten die Nymphen in Karyai oder Helene eine schlagende Parallele. Von wesentlicher Bedeutung zur Beurteilung dieser Jungfrauen ist, was Plut. Pelop. 21 u. 22 erzählt: eigentlich sollte nach Skedasos' Befehl, den er dem Pelopidas im Traume gegeben hatte, eine παρθένος ξανθή geopfert werden, statt deren wurde nach der Auslegung eines kundigen Wahrsagers eine Fohle, und zwar eine weisse (Plut. Am. n. 774 D), geopfert. Es sind offenbar hier in früheren Zeiten blutige Menschenopfer den κόραι λεύκιπποι (Λευκιππίδες) dargebracht worden, die Vorstellung von der Pferdegestalt (vielleicht auch an anderweitig bekannte Pferdeopfer anknüpfend) hat dann humaneren Zeiten gemäss zur Opferung einer Fohle geführt. Aber auch vom Raube der κόραι ist man unterrichtet gewesen; daraus sind durch tendenziöse Umdichtung spartanische Vergewaltiger geworden, die Gleichheit der lokalen Brauträuber mit den allbekannten »spartanischen« Leukippidenräubern, den Dioskuren, wird hier mitgeholfen haben. Es zeigt sich indessen hier wie oben bei den korin-

[1] Diod. 15, 54 giebt beide Namen: Λεύκτρου θυγατέρας καὶ Σκεδάσου τινος ὁμοίως κόρας πρέσβεις Λακεδαιμονίων ἐβιάσαντο.

[2] Diesen Namen könnte man eher für vederbt halten als den trotz Gruppe Gr. M. 271, 7 nicht anzutastenden Molpia. Dass der boiotische wie der lakonische Städtename Λεῦκτρα auf die Verehrung der λεύκιπποι zurückgeht, vermutet sehr wahrscheinlich Gruppe a. a. O.; im lak. Leuktra wurde der S. der Leukippostochter Arsinoe, Asklep., verehrt, s. Paus. 3, 26, 4 u. unten u. Asklep.

thischen Jungfrauen, wie leicht sich der Mythenstoff in der gestaltungskräftigen griechischen Phantasie zu den verschiedensten Zeiten umformen liess.

Die Schwestern in Theben.

Dass die Sage von den beiden Töchtern des Antipoinos in Theben, die uns Paus. 9, 17, 1 berichtet, nicht anders zu beurteilen ist, leuchtet von selbst ein. Androkleia und *Ἀλκίς* töten sich selbst im Kriege der Thebaner mit Orchomenos, denn der Orakelspruch lautete *ἔσεσθαι τοῦ πολέμου κράτος ἀποθανεῖν αὐτοχειρίᾳ θελήσαντος ὃς ἂν τῶν ἀστῶν ἐπιφανέστατος κατὰ γένους ἀξίωμα ᾖ*, statt des Vaters (Namens *Ἀντίποινος*, aus dem Zwecke der Opferung der Töchter abstrahiert) starben dann die Töchter, die deswegen verehrt werden und ihr Grabmal im Temenos der Artemis Eukleia erhalten haben. Diese jungfräuliche Göttin hat sich also der Schwestern angenommen oder ihren Platz eingenommen wie Athene in Athen. — [Von den »Töchtern des Kreon«, *Ἡνιόχη* und *Πύῤῥα* (Paus. 9, 10, 3), den Schwestern des für das Vaterland sich opfernden Menoikeus, darf man vielleicht Ähnliches vermuten. Ihre Bildsäulen stehen beim Tempel des ismenischen Apollon, und ihre Namen lassen jedenfalls keinen Zweifel über ihre ursprüngliche Natur übrig[1]].

Minyaden.

In den dionysischen Kreis hineingezogen treffen wir das Schwesternpaar wiederum in Orchomenos, s. Ov. M. 4, 1—41; 389—415; Ant. Lib. 10; Ael. V. h. 3, 42. Hier haben wir die Minyaden, die drei Schwestern, *Λευκ-ίππη* (*Λευκο-νόη*), *Ἀρσ-ίππη* (*Ἀρσι-νόη*) und *Ἀλκι-θόη*; das Motiv des Webens kehrt wieder, Flammen durchleuchten das Haus; Ant. Lib. fügt Wahnsinn und Kindermord (*Ἵππασος*, S. der Leukippe) hinzu, zuletzt werden die Schwestern in Nachtvögel verwandelt. (Plut. Qu. gr. 38 erklärt daraus das ursprüngliche Jungfrauenopfer bei den Agrionien, wo »russige« Priester, *Ψολόεις*, und die *Αἰολεῖαι* die Hauptrolle spielen[2]. Damit ist die Notiz bei Hes. *Ἀγριάνια· νεκύσια παρὰ Ἀργείοις. καὶ ἀγῶνες ἐν Θήβαις* zu verbinden. Das Fest ist also ein Totenfest, und das urspr. Menschenopfer ist als ein zürnenden Göttinnen dargebrachtes Sühnopfer zu verstehen, das als »eine Jagd« oder ein Wettlauf um Tod und Leben vollzogen wird. Die heilige Handlung zeigt auf ein ähnliches Ereignis im Leben der verehrten Göttinnen hin, sie sind verfolgt worden, sie haben ihr Leben gelassen. Das wird bei den Autoren durch ihre Widerspänstigkeit gegen den neuen Dionysoskult

[1] Auch in der Geschichte von Aristodemos' Opferung seiner eigenen Tochter (P. 4, 9) scheinen die verschiedenen Namen und Motive des mythischen Ereignisses wiederzukehren.

[2] S. Realenc. die Art. Agrionien und Alkathoe; Toepffer A. G. 189 ff.

begründet, sie seien *ἐκτόπως φιλεργοί* oder der Pallas melior dea hingegeben. Ähnlich heisst es von den drei Töchtern des Proitos, denen in Argos auch Agrania (Agriania) gefeiert wurden (Hes. *Ἀγράνια· ἑορτὴ ἐν Ἄργει ἐπὶ μιᾷ τῶν Προίτου θυγατέρων*, s. Preller-Robert 1, 691), dass sie Dionysos oder Hera (wie in Argos ganz natürlich) gering achteten, wahnsinnig *μετ' ἀκοσμίας ἁπάσης* (die *ψολόεις* in Orch. sind auch *δυσειματοῦντες ὑπὸ λύπης καὶ πένθους*, Plut.) das ganze Argos durchstreiften und von Melampus und den kräftigsten Jünglingen *μετ' ἀλαλαγμοῦ καί τινος ἐνθέου χορείας* verfolgt wurden — während der Verfolgung wäre die eine, Iphinoe, gestorben (Apd. 2, 2, 2). Unzweifelhaft haben wir es in Argos und in Orchomenos mit gleichartigem Feste und nah verwandten Göttinnen[1] zu thun; dass in Argos die eine stirbt, also die zwei leben, beruht auf einem Compromiss mit der ursprünglichen Zweizahl, wodurch man sowohl das Leben wie den Tod der Göttinnen betonen wollte. Die Karyatidenlegende, in welcher die Verwandlung in Vögel neben der Verwandlung in Bäume vorzukommen scheint, ist auch herbeizuziehen; dort handelte es sich gleichfalls um Rettung vor Verfolgung. Die Oschophoren in Athen, die mit Reben vom Dionysosheiligtum laufen und sich in den Bezirk der Ath. Skiras retten, scheinen auch hierher zu gehören.

Proitiden.

Wir haben aber eine weitere Nachricht über die boiotischen Agrionien; Plut. Symp. 8 Anf. sagt *οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν*. Dionysos ist also selbst verfolgt worden, wenn er sich bei den Musen verbergen muss, und dies scheint kaum mit der oben erwähnten orchomenischen Agrionienlegende im Einklang zu stehen, wo er zunächst selbst als Verfolger auftritt. Es wird wohl keine andere Lösung der Schwierigkeiten geben als eine Schwankung der Vorstellungen von der Natur der Minyaden zu konstatieren — man hat sie dem Dionysos bald als freundlich bald als feindlich gesinnt gedacht, in beiden Fällen sind sie »verfolgt« worden. Die Sache liegt also ungefähr so wie bei der Verfolgung der nyseischen Dionysosammen von der Seite des *Λυκ-οῦργος*; der Gott verbirgt sich hier bei der Meeresgöttin Thetis. Mit anderen Worten, die Schwestern, die geraubt werden und die sterben, die zwei festen Punkte ihres Lebens, müssen fliehen, weil sie dem neuen Gotte Dionysos anhänglich sind, oder sterben, weil sie seine Macht nicht anerkennen wollen. Die Schwankung zeigt zur Genüge, dass der Dionysoskult sich alter Gottesdienste der Schwesterpaare bemächtigt hat, die an

[1] Die Proitiden heissen *Λυσ-ίππη*, *Ἰφι-νόη* (stirbt), *Ἰφι-άνασσα* Apd. a. a. O.

verschiedenen Orten (der Widerstandsfähigkeit der Anhänger gemäss?) verschiedentlich, bald in freundlichem, bald in feindlichem Sinne mit dem neuen Kulte ausgeglichen wurden. In Orchomenos ist die eine Lösung im Kulte, die andere in der Legende zur Geltung gebracht worden. — Die Verfolger sind in Orchomenos »die Dunkelmänner«, im Gegensatze zu diesen sind die Schwestern *Αἰολεῖαι,* »die Glänzenden« (Toepffer a. a. O. 190)[1] — also der Gegensatz ist Dunkel gegen Licht, Tod (*Πενθεύς*[2]) gegen Leben. Am nächsten liegt es an die Harpyien, die von den Boreaden verfolgt werden, zu denken, zumal *Αἴολος* ja Windgott ist, nur müssten das Dunkel des Todes und das Licht des Lebens in diesem Falle anders verteilt werden. Die Eigenschaften, die sonst so oft den Brüder- und Schwesterpaaren selbst verschiedentlich zukommen, sind bei den Agrionien zur Begründung der Verfolgung benutzt worden — der Brautraub ist ein Raub zum Tode geworden, das Fest als Totenfeier aufgefasst. Damit hat aber der Dionysoskult von vornherein nichts zu schaffen; der hat seinerseits wiederum den Kindermord hineingebracht (*Ἵππασος* — der Name ist in guter Fühlung mit der Natur der *αἰόλιπποι* oder den für die *ψολόεις* vorauszusetzenden *μελάνιπποι* gewählt), jetzt fliehen die Schwestern, weil von Wahnsinn geschlagen, sie sterben oder geheilt und gereinigt leben sie weiter. In Argos vermählen sich nach Apollodor die Proitiden nachher mit den Verfolgern (d. h. Melampus und Bias), was den eigentlichen Sinn der Verfolgung deutlich durchschimmern lässt. In der orchomenischen Legende erinnert das Feuer an die Feuergeburt der Söhne der Oriontöchter, der Corones, die Verwandlung in Nachtvögel geht auf die urspr. beflügelte Gestalt der Göttinnen zurück (diesem wirkungsvollen Gegensatz zwischen Flammentod und Weiterleben in scheuer nächtlicher Stille kann die orchom. Legende von Metioche und Menippe sehr wohl hervorgerufen haben).

Was die Namen der Proitiden betrifft, bedarf eine *Λυσ-ίππη* (vgl. *Ζευξ-ίππη* oben) keiner Erklärung. *Ἰφινόη, Ἰφιάνασσα* in Argos leiten uns wieder zu der *Ἰφιμέδη* (*-μέδεια*), der Mutter der Aloaden, und ihrer T. *Παγκρατώ* zurück, die geraubt und gerettet werden. Der

[1] Dass sie »Aiolerinnen« oder Nachkommen des Aiolos sind, weil sie als Repräsentantinnen des gynäkokratischen Volkes auftreten, das bald als Aioler, bald als Pelasger, Tyrrhener, Lykier u. s. w. erscheinen soll, kann man Toepffer schwerlich zugeben. Von »altaiolischen Cultgebräuchen und Sagenüberlieferungen« kann kaum die Rede sein; wie kann auch die orchomenische Verfolgungsceremonie auf einen Männermord und eine Weiberherrschaft bezogen werden? Sie tragen ihren Namen mit demselben Rechte wie der Aiolos — weil sie *αἰόλιπποι* oder *λεύκιπποι* sind. Den Aiolern können sie nicht vindiciert werden.

[2] In der Form *Μεγαπένθης* Br. der Proitiden, Apd. a. a. O.

Die Schwestern in Megara.

Weg führt über Megara, wo wir **Iphinoe** und **Pyrgo** treffen, die hier als Frau und Tochter des *Ἀλκάθοος* erscheinen (Paus. 1, 43, 4). Nach Pausanias wäre Iphinoe als Jungfrau gestorben, und es herrsche die Sitte, dass die Bräute vor der Hochzeit zu Ehren der Iphinoe Totenopfer vollzögen und Haaropfer weihten *καθὰ καὶ τῇ Ἑκαέργῃ καὶ Ὤπιδι αἱ θυγατέρες ποτὲ ἀπεκείροντο αἱ Δηλίων.* Wie *Ἰφινόη* Macht ausdrückt, so *Πυργώ* die *ἀλκή*[1] (man hat sehr wohl von ihrem freiwilligen Tode fürs Vaterland erzählen können). Dass eine als Mutter, die andere als Tochter auftritt, darf ebenso wenig hier wie in der thessalischen Sage irre machen.

9.

Koronis.

Die Sage vom Raube der Mutter und der Schwester der Aloaden wirft auch Licht über die in dieselbe Sage verwobene Dionysosamme **Koronis**. Dass diese in Thessalien und auf Naxos wohnende Göttin, die Mutter des Asklepios, von den anderen *κόραι, κορῶναι, κορωνίδες* nicht getrennt werden kann, hat Boehlau Bonn. Stud. f. Kekulé erwiesen, ebenso dass die Krähe und der Rabe erst durch spätere etymologische Spielerei hineingekommen sind. Die naxische Sage lehrt uns aber zugleich einen neuen Zug des Koronismythus kennen, nämlich den Raub der Jungfrau. Denn ihre Liebschaften und ihre Mutterschaft kommen, wenn es ihre religiöse Bedeutung richtig aufzufassen gilt, nicht in Betracht. »Die göttliche Jungfrau« verbürgt uns schon der Name, sie bleibt doch die *παρθένος ἀδμής* (Hes.) In Thessalien ist sie zu einer Lapithin geworden, Tochter des Phlegyas oder Lapithes; ein Lapithe ist auch ihr Namensbruder **Koronos**, der S. des Kaineus, ebenso ihr Geliebter Ischys[2], S. des Elatos, Br. des Kaineus, der nach Pind. fr. 167 von den Kentauren mit Fichtenstämmen, *ἐλάται,* in die Erde niedergepfählt wurde (d. h. er ist wahrscheinlich selbst als eine Fichte verehrt worden)[3]. So werden auch Asklepios und die Asklepiaden als Lapithen betrachtet.

[1] W. Schulze Qu. ep. 508 zieht treffend *πύργος Ἀχαιῶν* von dem *Τελαμώνιος ἄλκιμος* λ 556 herbei. — Übrigens tauchen im selbigen Megara die Schwestern als *Ἀστυκράτεια* (vgl. *Παγκρατώ*) und *Μαντώ*, Töchter eines *Πολύειδος* (»Vielwissers«), im Dionysosheiligtum auf, wo ihr gemeinsames Grab lag, P. a. a. O. § 5. Vgl. Iphimedeia in Anthedon.

[2] Fick-Bechtel S. 394 von *Ἰσχέπολις*, wie der S. des Alkathoos in Korinth heisst (über ihn vgl. unten), oder *ἰσχύς*.

[3] Er wurde bald als Mann bald als Frau gedacht, wie Teiresias; vgl. die Iphis oben.

Eine Zwillingschwester der Koronis giebt es nicht. Die Verbindung der K. mit Apollon mag diese früh in Vergessenheit gebracht haben, aber vielleicht enthalten noch die *δίδυμοι ἱεροὶ κολωνοί* beim boibeischen See, wo die Mutter des Heilgottes nach Hes. fr. 147 Rz. (142 K.) zu Hause ist, Kunde davon. Da können sehr wohl die beiden Schwestern als Gestorbene ruhen.

Paare von Heil-göttern.

Die Zweiheit tritt uns aber in überraschender Weise bei den Heilgöttern entgegen. Es kann doch kaum auf einem Zufall beruhen, dass in der epischen Poesie die Brüder Podaleirios und Machaon neben einander stehen, im messenischen Pharai Gorgasos und Nikomachos, S. des Diokles (Paus. 4, 3, 10; 30, 2), zusammen verehrt wurden, in Titane Alexanor und Euamerion (Paus. 2, 11, 6 — der Erstere als Heros, der Letztere als Gott verehrt). In Argos haben wir Sphyros (Paus. 2, 23, 4), in Thyrea Polemokrates (Paus. 2, 38, 6), die beide für die Brüder Alexanors angegeben werden, was auch auf eine ursprüngliche Vereinigung von zwei Brüdern hindeuten könnte. Genug, es tritt mit Deutlichkeit hervor, dass wir ein heilkräftiges Brüderpaar haben, das die Vorstellung von einem, nach Useners Meinung dem Boden entwachsenen Iatros kreuzt (Usener Göttern. S. 147 ff., Rohde Ps. 132 ff.). Es verlohnt sich die Mühe diesen Paaren näher zu treten. Zuerst sind die Namen bemerkenswert. Schon Panofka Abh. d. Berl. Ak. 1845, S. 332 ff. (cf. Wide Lak. K. S. 195) hat auf die kriegerischen Namen dieser Heilgötter aufmerksam gemacht, und in der That deuten die Namen auf Kampf, Abwehr und Sieg. *Ἀλεξάνωρ* ist der Form nach gleich *Ἀλέξανδρος* und fällt mit einem *Ἄμυνος*[1], einem *Ἄλκων*[2] zusammen, *Μαχάων* kann unmöglich von *μάχη* getrennt werden (über die Etym. s. Myth. Lex., Fick-Bechtel 198 u. 399 von *μῆχος*, *μᾶχος*, natürlich aus mythologischen Gründen; Usener Göttern. 170, vgl. 150, von *μάττειν*, »Kneter«, = *Ἀριστόμαχος* in Marathon — ein Gott der Massage ist doch sowohl mit Rücksicht auf das Alter des Machaon wie die Rolle, die er im Epos spielt, unwahrscheinlich, abgesehen von der zweifelhaften Etymologie), *Νικόμαχος* und *Πολεμοκράτης* reden deutlich genug[3]. Die Namen der heilenden Brüderpaare entsprechen der Rolle, die ihre Vertreter im Epos spielen; die Scene im *Λ*, wo Machaon verwundet wird und ihm die kluge Hekamede helfen muss, ist ganz bezeichnend. Die

[1] Bull. d. corr. hell. 1894, S. 491: *οἱ ὀργεῶνες τοῦ Ἀμύνου καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ Δεξίωνος*, cf. Euseb. Præp. Eu. 1, 10, p. 45[d] (er habe die Menschen gelehrt in Städten zu wohnen und Herden zu weiden).

[2] Vita Soph. § 6.

[3] Ein Mannesname wie *Ἰασί-μαχος* (Fick-Bechtel 149) ist leicht durchsichtig.

ἀλκή gilt folglich ebenso gut dem Bedrängten im Kriege wie dem Siechen im Frieden — Wunden schlagen sie und Wunden heilen sie. *Ἀλεξίπονος* ist die Epiklesis des Asklepios, der Hygieia und des Telesphoros in Epidauros (*Ἐφ. ἀρχ.* 1886, 249), *Ἄλεξις* heisst z. B. auch Herakles auf Kos (Aristeid. Or. 5, 1 p. 60 D.). — Die übrigen Namen sind nicht so durchsichtig. *Γόργασος* (vgl. *Γοργώ*) zeigt in die finstere Erdentiefe hinab; der Name erinnert an die Blutstropfen der Gorgo, die Asklepios nach Apd. III, 10, 3, 8 besitzt und die er teils zum Verderben, teils zum Heil der Menschheit anwendet, — auch an die Locke des Gorgohauptes, die Athene dem tegeatischen Könige Kepheus *ἐς φυλακὴν τῆς πόλεως* gegeben hat (Paus. 8, 47; oder nach Apd. Herakles der Kepheustochter Sterope, vgl. den Schlangentopf am pergamenischen Altare). Also wiederum Heilkraft und Wehrkraft vereinigt, welche beide Eigenschaften auf die im Erdesinnern zu denkende Gorgo zurückgeführt werden. *Εὐαμερίων* = *Εὐήμερος*, der Gegensatz zu einem *Γόργασος* (Usener a. a. O. »er gab nach den Wehtagen gute, gesunde Tage«) ist wohl einfach der Gott, der den Tag schön, den Himmel klar macht, zunächst ein Windgott[1]. Die Dioskuren sind auch *φωσφόροι* (oben S. 4), *ἀῷοι* (Hes.), und als *λεύκιπποι* bringen sie die *λευκόπωλος ἡμέρα* (Ai. Pers. 378, So. Aias 668) heran. *Ποδαλείριος* ist vielleicht erst im Epos dem Machaon als Herrscher über Trikka, Oichalia und Ithome beigesellt worden. Dass er aber ein karischer Heros sei, (v. Wilam. Is. 51, der die Stadt *Ποδάλεια* heranzieht), ist doch nicht eine ausgemachte Sache, die Namengebung ist griechisch, P. bedeutet »der schwachfüssige«[2]. Der Bruder Machaons scheint indessen ursprünglich einen anderen Namen getragen zu haben.

Schon die Namen dieser Paare von Heilgöttern verweisen uns in einen Kreis, der sich mit den südpeloponnesischen Dioskuren eng berührt, diesen Göttern des Himmels und der Unterwelt, die kämpfen und im Traume wahrsagend erscheinen. Wir dürfen uns nicht verwundern, wenn wir hören, dass man in den Zeiten des ausgehenden Altertums im Zweifel sein konnte, ob ein Heiligtum den Dioskuren oder Machaon

[1] Man könnte ja auch an einen Ausdruck wie das homer. *φόως δ' ἑτάροισιν ἔθηκεν* u. dgl. denken; dies liegt doch ferner ab.

[2] Fick-Bechtel 397. Der Name erinnert an einen *Σκελλίς*, deutet vielleicht Schlangenschwanz an (wie Kekrops oben). [Aehnlich auch Fick Bezz. Beitr. 26, S. 320: »Schmalfuss«]. — Wide L. K. 195 A 5 lässt sowohl Mach. wie P. dem karischen Festlande angehören, Thrämer Realenc. u. Asklepios Sp. 1658 f. betrachtet M. als alt-thessalisch, P. als karisch, Kjellberg Askl. u. die Asklepiaden (Språkvetenskapliga Sällskapets förhandlingar 1894—7, Bil. C) nimmt Gerenia für die ursprüngliche Heimat des Machaon, Epidauros für diejenige des Askl. an (s. auch Eranos 1897, S. 125), während Blinkenberg Asklepios og hans Frænder S. 7 ff. sich v. Wilam. anschliesst.

und Podaleirios geheiligt wäre[1]. Wie Auswanderer sich gerne unter den Schutz der Dioskuren stellten, so sind auch Machaon und Podaleirios *κτισταί* auf Kos (Aristid. 1, 74 Dind.), in Epidauros, wo sie die Agone gestiftet hatten (Pind. P. 3, 147 Schol.), und an manchen anderen Orten erschienen sie leibhaftig (Aristid. 7, 81).

Asklepios.

Dasselbe gilt auch für Asklepios. In Phokis ist er nach Paus. 10, 32, 12 als *ἀρχαγέτας* verehrt worden, wie Kastor *μιξαρχαγέτας* in Argos ist (Plut. Qu. Gr. 23). Dass die Dioskuren sich auch sonst mit dem Asklepiosdienste nahe berührten, zeigt die Inschrift aus Epidauros *Ἐφ. ἀρχ.* 1883, S. 156, vgl. 1885, S. 196[2], wo Asklepios und *οἱ ἐν Ἀνακείῳ θεοί*, d. h. die Dioskuren, mit Helios zusammen einen Priester hatten. Sowohl Asklepios[3] wie die Dioskuren sind gestorben und werden als unter der Erde waltend gedacht. Wie die »Zeussöhne« zuweilen heilen, so kann auch der Heilgott zuweilen kämpfen. Isyllos hat uns eine wertvolle Geschichte erhalten, die diese Seite des Asklepios ganz deutlich zum Vorschein bringt (vgl. v. Wilamowitz a. a. O. S. 22 f.): als Philipp gegen Sparta marschierte, kam Asklepios *βοαθόος* aus Epidauros den bedrängten Herakliden zu Hilfe, ein krankes Kind aus Bosporos sah ihn »strahlend in seiner goldenen Rüstung«, als ein rascher Dioskur rettet er die bedrängte Stadt, weil sie die Satzungen des Apollon, die er dem Lykurg gegeben, aufrecht hielt[4]. Er ist ein *σωτὴρ εὐρυχόρου Λακεδαίμονος* ebenso gut wie die Dioskuren, die *σωτῆρες ἐσθλοὶ κἀγαθοὶ παραστάται*. *Σωτήρ* ist auch der geläufigste Beiname des Asklepios, daneben finden wir *ἐπικούριος, φιλόλαος*. Wie

[1] S. Marinos in der Lebensbeschreibung des Proklos 32, ein spätes Zeugnis, das doch auf frischer Fühlung mit den ursprünglichen religiösen Idéen beruht, die der Vorstellung von dem helfenden Brüderpaare zu Grunde lagen und sich in Adrotta in Lydien bewahrt hatten. Es herrschte nämlich Ungewissheit, welche Götter das Heiligtum, wo Stimmen gehört wurden, ein Speisetisch geweiht war, und zu jeder Zeit *χρησμοὶ ὑγιαστικοί* gegeben wurden, inne hätten. Denn einige meinten, dass die Dioskuren da zu Hause seien, man hätte sie da auf ihren Rossen gesehen. Dem frommen Proklos erschien die Gottheit und entschied die Frage zu Gunsten des Machaon und Podaleirios. So begegnet sich in überraschender Weise Anfang mit Schluss, die religiöse Stimmung, die Götter zeugt, mit dem alternden Kult, dem die Namen abhanden gekommen sind.

[2] Vgl. Wide L. K. 192.

[3] Thrämer Realenc. Sp. 1654 f. versucht diese Gräber als Heiligtümer eines chthonischen Gottes zu erklären, wogegen die antiken Zeugnisse sprechen. Asklepios genoss ohne Zweifel Totenkult. Der Hahn war sowohl ihm wie den Dioskuren heilig.

[4] Der *Σαυροματικὸς θώραξ* im Asklepieion zu Athen (Paus. 1, 21, 5) ist ein Zeugnis für den kriegerischen Charakter des Gottes. (*Σαυροματικός*, wegen der Verbindung der wahrsagenden *σαῦροι* = *ἀσκάλαβοι, γαλεῶται*, mit Asklepios-Apollon?). In Nikomedeia wurde im Asklepiosheiligtume das Schwert des Memnon aufbewahrt (Paus. 3, 3, 8). Vgl. unten über Trophonios.

Askl. im Kampfe rettet, so auch auf dem Meere[1]. Auf Syros hat man ihm Weihgeschenke wegen Rettung aus Meeresnot dargebracht (Realenc. Sp. 1672). Dass diese Züge unmöglich auf blosser Übertragung von Eigenschaften anderer Gottheiten, und dann vornehmlich der Dioskuren, beruhen können, beweisen uns zur Genüge die Namen der anderen Heilgötter. Wie diese ist Asklepios ein Gott der Abwehr. Die Seuchen greifen ja an und müssen zurückgetrieben werden (s. oben S. 92), eine Auffassung der Krankheiten, die den Griechen ganz geläufig war, vgl. CIA 3, 171 b, Z. 12 *στυγερὰς ἀπερύκεο νούσους*, Kaib. Epigr. S. 434, Z. 39 *νοῦσον ἀπωσάμενος* — Asklepios ist ebenso gut *ἀλεξίπονος* wie Herakles *ἀλεξίκακος* ist. Als solchem wurde deshalb diesem nach einer Pest (entweder Ol. 87 nach Plin. — also zu gleicher Zeit und aus derselben Veranlassung wie das Kultbild der Athene Hygieia — oder ca. 500 nach Robert Arch. Märch. S. 39) in Athen eine Statue von Hagelaidas geweiht. Mit demselben Recht bezeichnet Paus. 6, 26, 6 den Apollon *Ἀκέσιος* der Eleer *τὸν καλούμενον Ἀλεξίκακον ὑπὸ Ἀθηναίων*. Ein Heilgott *Ἄλκων* vollends redet deutlich genug[2]. Wenn man nun die sonderbare Gestaltung des Stabes des Asklepios erwägt, die uns an so vielen Bildwerken entgegentritt, und die nur schlecht ein gewöhnliches Skeptron wiedergiebt, dann möchte man am liebsten in dieser Stütze eine Keule sehen, die sich allmählich der Auffassung des *Ἀσκλήπιος* als eines »milden« (*ἤπιος*) Gottes fügte und zur Unkenntlichkeit stilisiert wurde. Eine Keule hätte man ebenso gut dem Asklepios geben können wie dem Herakles[3].

Die *ἰατροί*, die in Attika vor Asklepios verehrt wurden, führen jetzt weiter. Vielleicht hat man den *ἰατρὸς ὁ ἐν ἄστει* von dem *ξένος ἰατρός* unterschieden (Hirschfeld Herm. 8, 355), den Luk. Skyth. 1, 1 dem skythischen Heros Toxaris, dem man Totenopfer darbrachte, gleichsetzt (vgl. v. Sybel Herm. 20, 41 ff.). Sie standen vielleicht urspr. einander zur Seite. Für den Charakter des Toxaris ist nämlich neben den *ἐναγίσματα* das Pferdeopfer, der *λευκὸς ἵππος*, entscheidend (Luk. a. a. O. 861). Dies hat ihm mit der Zeit den Norden, das pferdereiche Skythien, als Heimat verschafft, wozu vielleicht auch seine Waffe, der Bogen, hat beitragen können. v. Sybels Ansicht S. 48, dass das Pferdeopfer

[1] Er bringt den Verschwundenen zurück, das im Meere verlassene Kind dem Vater (vgl. *Ἐφ. ἀρχ.* 80, 19 ff.), vgl. die Asvin oben S. 64.

[2] Der berühmte Bogenschütze fällt dann mit dem Heilgotte zusammen, vgl. Toxaris unten [s. jetzt Gruppe Gr. Myth. S. 452 ff.]

[3] Eine Ceremonie wie die *ἀνάληψις τῆς ῥάβδου* auf Kos könnte man vielleicht von diesem Gesichtspunkte aus erklären — als eine Rüstungsscene, dem Auszuge des kämpfenden Asklepios vorangehend.

der skythischen Nationalität des Geehrten zulieb gewählt sei, ist folglich umzukehren. Der »Arzt« tritt als Traumgott auf, und das Heilmittel, die Strassen mit Wein zu besprengen, erinnert an die lokale Annäherung des in Marathon verehrten Aristomachos zum Dionysos. Wir werden also wiederum auf die Vorstellung von *λεύκιπποι* als Heilgöttern hingeführt.

Anders steht es auch nicht um Aklepios, auch er ist zweifelsohne ein *λεύκιππος*. Wie könnte man sonst in Messenien eine Leukippide, *Ἀρσινόη*, für seine Mutter ausgeben[1], im südlichen Arkadien *Ἄρσ-ιππος* und Arsinoe für seine Eltern halten (Cic. de nat. deor. 3, 57; vgl. Thrämer a. a. O. 1651), in Thessalien vollends, seiner eigentlichen Heimat, ihn von einer *Κορωνίς* geboren werden lassen? Auch über seinen Vater Ischys lässt sich Näheres ermitteln. Der »gottgleiche«, *εὔιππος* Ischys (Hymn. in Ap. 210) ist Sohn des Elatos, des Lapithenfürsten zu Larisa, dessen Gemahlin *Ἱππεία* heisst; Elate[2] heisst hinwiederum die Schwester der Aloaden, die nach dem Tode der Brüder in eine Fichte verwandelt wurde (Liban. Narr. 34, p. 1110)[3]. Mit der Kurzform *Ἴσχυς* ist aber *Ἴσχενος* zusammenzustellen (vgl. M. Mayer Gig. u. Tit. S. 139 ff. u. 410, Crusius, der ihn für einen Giganten hält, Philol. 49, 120). Über diesen berichten Paus. 6, 20 und Lykophr. 43 m. Schol. In der Rennbahn zu Olympia verehrte man einen *Ταράξιππος*, bei dessen rundförmigem Altar die Rosse scheu wurden *καὶ τοῦδε ἡνίοχοι ἕνεκα θυσίας θύουσι καὶ γενέσθαι σφίσιν ἵλεων εὔχονται τὸν Ταράξιππον*, der ein *ἀνὴρ αὐτόχθων καὶ ἀγαθος τὰ ἐς ἱππικήν* gewesen war und hier begraben lag[4]. Ein Aigyptier erzählte auch, dass Pelops

[1] Joh. Lyd. De mens. 4, 90 nennt Leukippis, aber der Irrtum führt doch zum Richtigen. — Cf. oben S. 21, A. 2. In Epidauros stand das Kultbild und die Sessel über einem Brunnen (P. 5, 11, 11).

[2] In Sikyon hielt Asklepios in einer Hand einen Fichtenapfel (Paus. 2, 10, 2).

[3] So dürfen wir uns nicht verwundern, dass Podaleirios und Machaon nach Iliu porthesis (Aithiopis fr. 3 K., vgl. v. Wilam. a. a. O. S. 47) und die Aloaden nach der Od. und Hes. Söhne des Poseidon waren; die Aehnlichkeit mit einem Poseidon *ἵππιος* wird die Verwandtschaft wie umgekehrt die Beziehungen des Meeresgottes zur Iatrik (v. Wilam. S. 51, 16) veranlasst haben.

[4] Über den Namen war man freilich im Unsicheren: Olenios, Dameon (nb. *τὸ μνῆμα κοινὸν Δαμέωνι καὶ τῷ ἵππῳ γενέσθαι*, also Mann und Pferd zusammen begraben, vgl. *παρ' ἵππον καὶ κόρην* in Athen), Myrtilos, Alkathus (wohl der von Pelops und Hippodameia abstammende Megareer, dessen Br. *Χρύσ-ιππος* und dessen S. *Ἰσχέπολις* heissen) wurden genannt. Pausanias, wie auch die meisten Neueren, entscheidet sich für einen *Ποσειδῶν ἵππιος*. Der Kult aber zeigt anderswohin. — Auffallend ist die Notiz beim Lykophronschol.: *ἄλλοι δέ φασι δάφνην εἶναι καὶ σειομένης αὐτῆς τῇ σκιᾷ τῶν φύλλων ταράσσεσθαι τοὺς ἵππους.* Ein Lorbeerbaum wird wohl da gestanden haben, dem Toten geweiht, und dann bietet sich der dieser Gegend angehörige *Λεύκιππος*, der Liebhaber der Daphne, von selbst — er kollidiert, gerade wie Ischys, mit Apollon wegen der gemeinsam Geliebten (vgl. Hymn. in Ap. 212 f. *ἢ ἅμα*

da etwas, was er vom Thebaner Amphion bekommen, eingegraben hätte, und dadurch wären die Pferde des Oinomaos scheu gemacht — man denkt wohl zunächst an irgend ein Zauberkraut o. dgl., von einem *φαρμακεύς* hier angebracht. Dies wäre dann das Bindeglied, das diesen Ischenos, S. des gleichnamigen Giganten nach Lykophr., mit dem Thessaler Ischys verbände; dies würde zugleich seine Lokalisierung in Arkadien leicht erklären (vgl. die Kentauren in den Wäldern des Pholoegebirges und in Thessalien). Die Zauberkraft und die Heilkraft würden folglich auch ihm gehören, obgleich er in Olympia vor Allem Rosselenker ist, der als Gestorbener und böser Dämon Sühnung heischt.

Wenn über die Eltern des Asklepios im Vorhergehenden richtig geurteilt worden ist[1], haben wir auch eine feste Stütze zur Beurteilung der eigenen Natur des Gottes, schon in dem oben Ausgeführten hinlänglich angedeutet, gewonnen. Zweifelsohne fusst hier wie sonst so oft die leibliche Verwandtschaft auf Berührungspunkten in dem religiösen Charakter der Gottheiten. Als rüstiger Krieger lebte Asklepios — wie auch Podaleirios und Machaon — noch lange im Gedächtnis (Apd. III 10, 3, 7; Xen. Kyneg. 1; nach Hyg. f. 173 hat er auch an der kalydonischen Jagd Teil genommen), auch in dieser Hinsicht ein Schüler des Kentauren Chiron. Die Frauen, die man ihm zuteilte, erinnern schon durch ihre Namen an das göttliche Schwesterpaar: nach. Hes. Schol. AD zu Δ 195 (im Leukippidenkatalog) *Ξάνθη*, d. h. *Ξανθίππη* (vgl. *Ξάνθιος* V. des Leukippos bei Parthen. 5; Nereidenname bei Hes. Th 356, Amazonenname Hyg. f. 163), *Ἱππονόη*[2] bei Tz. Prooem. alleg. Hom. 615 (Hes. Th. 251 Nereidenname). Mit den Namen Lampetie und Aglaie, Aigle, nähern wir uns dem Lichtkreise Apollons; sie werden jedenfalls auf der richtigen, religiösen Empfindung einer Seite des göttlichen Inhalts beruhen. Denn zweifelsohne gehört Asklepios ebenso gut dem Lichte des Himmels wie dem Dunkel der Erde zu, und diese Dop-

Λευκίππῳ τὴν Λευκίπποιο δάμαρτα / πεζὸς, ὁ δ' ἵπποισιν — nach Schneiders Conjectur). Die Möglichkeit kann nicht gut geleugnet werden, dass Leukippos und Ischys zwei numina, einem numen entsprungen, sind. (Lorbeerkranz ist dem Apollon, aber auch dem Asklepios zugehörig, vgl. Hes *ἀσκληπιάς· ἡ δάφνη*. Dass der Lorbeerbaum von vornherein dem Apollon allein gebührt, darf man nicht behaupten. Die Berliner Statuette bei Friederichs Geräthe u. Br. Nr. 1846 b trägt Fichtenkranz, in Erinnerung an *Ἔλατος*?) — Was für eine Quelle hat Ovid oder sein Gewährsmann für die Benennung des Ischys als »juvenis Haemonius« (M. 2, 598)? Hat man noch die Verwandtschaft mit dem Brüderpaare im Norden, den Boreaden, empfunden?

[1] Über die Einreihung der Arsinoe als Nr. 3 in den Leukippidenkatalog s. Thrämer Realenc. Sp. 1649, Z. 40 ff.

[2] »Rossequelle«, vgl. *Λευκο-νόη* S. 88 u. S. 21 A. 2 Sohl.

pelseitigkeit des göttlichen Jünglings, des *κόρος*,[1] spiegelt sich in überraschender Weise in der Geschichte vom *κόραξ*[2] des Apollon wieder (Apd. 3, 10, 3 *Ἀπ. τὸν ἀπαγγείλαντα κόρακα καταρᾶται καὶ τέως λευκὸν ἔοντα ἐποίησε μέλανα*, Ov. M. 2, 534 ff.): — die Begründung wie die Anknüpfung an Apollon müssen somit sekundär sein[3]. Das Dunkel der Unterwelt kehrt auch in der Schlangengestalt des Asklepios wieder; denn nach der sikyonischen Sage sollte er bei seinem Einzuge als Schlange erschienen sein (Paus. 2, 10, 3), und Ähnliches wird auch von seiner Einführung in Rom berichtet[4]. Die Gestalt hat er mit demselben Rechte wie z. B. Erechtheus[5].

Ganz auffallend, und doch leicht erklärlich, ist es aber, wenn die Sikyonier nach demselben Pausanias erzählten *σφίσιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων*. Aus Mangel an Pferden nimmt man Maultiere, wenn nicht das junge Füllen einer Eselin, und einem milden Heilande steht das Fahren zu Wagen ganz gut, zudem wenn er zur gleichen Zeit als Schlange gedacht wird — eine geschmacklose

[1] Das Kultbild von Kalamis in Sikyon (P. 2, 10, 3) stellte ihn bartlos dar, ebenso dasjenige von Skopas in Gortys (Arkad.; P. 8, 28, 1). Ein Geheilter scheint *Ἐφ. ἀρχ.* 59, 113 *νεανίσκον εὐπρεπῆ τὰμ μορφάν* zu sehen (was nicht ein S. des Askl., wie Blinkenberg Askl. og hans frænder S. 45 A. 48 es auffasst, zu sein braucht).

[2] Dass eine Spielerei mit ähnlich lautenden Wörtern die Rabengeschichte hervorgerufen hat, verbürgt uns die Aufeinanderfolge *Κόρωνος-Κόραξ* in der sikyonischen Herrscherreihe (P. 2, 5, 8). Vorher geht *Ὀρθόπολις*, dessen Tochter *Χρυσόρθη* mit Apollon den *Κόρωνος* zeugt. Eine Chrysorthe ist neben eine Aigla–Koronis zu stellen, und es ist denkbar, dass ein »eingewanderter« epidaurisch-thessalischer Asklepios einem einheimischen Koronos nur einen Platz in der Genealogie der sikyonischen Könige übrig gelassen hat. — Aus *Κόρωνος, -η* könnte man auch *κορώνη* machen, und dieser Vogel spielt eine ähnliche Rolle in der Erechtheuslegende.

[3] Über die verschiedenen Deutungsversuche des Namens des Asklep. s. Thrämer RE s. v. *Ἀσκλάπιος* »Schlange«; dazu neuerdings Fick Bezz. B. 26, 319 (von *σκαλαπάζει· ῥέμβεται*). Dass *-ηπος* ein selbständiges Glied der Zusammensetzung ist, scheint der *Ἄλθηπος* in Korinth (P. 2, 30, 5) zu erweisen; dieser Name geht wohl auf *ἄλθα· θεραπεία* und *ἄλθος· φάρμακον* (Hes.) zurück; *-ηπος* von *ἠπάω* (*ἤπια φάρμακα* Il.), »der durch Arzneien Heilende«. *Ἀσκλ-* in *Ἀσκλήπιος* und *ἀσγ(ε)λ* in dem Apollon *Ἀσγελάτας* = *Αἰγλήτης* auf Anaphe bedeutet »Glanz«, aber derselbe Stamm bildet auch *γλήνη* (*γελάω* u. s. w.), »Auge«, genau so wie in *αὐγή* »Glanz« und »Auge« vereinigt sind (*αὐγάζω* »erhellen« und »sehen«). *Ἀσκλήπιος* ist also »der Augenheiler«, ein *Γληνεὺς* [*κοτυλεύς* urspr. = *γληνεύς*, von den Augen, dann von der Hüfte?], und in Epidauros, wo man mit vollem Bewusstsein den Namen in *Ἄσγλη* = *Αἴγλη* und *Ἠπιόνη* (*Ἤπιος*) zerlegte, hat man von Asklepios erzählt, dass er den augenkranken König *Ἄσκλης* geheilt habe (Schol. Lykophr. 1050). [Derselbe Stamm mit leicht erkennbaren Endungen kommt auch in *ἀσκάλαφος* (Eule) und *ἀσκάλαβος, ἀσκαλαβώτης* (Eidechse) vor, cf. oben S. 53, A. 2]. Der letzte Teil das Wortes kehrt in *Ἆπις* wieder (Maass De Aesch. Suppl. p. X = *ἤπιος*), der Seher und Arzt, der erste Gesetzgeber, S. des Phoroneus oder des Apollon, cf. Ai. Hik. 262, Suid. s. v. Er ist getötet worden und wird gerächt — ein peloponnesischer Asklepios.

[4] S. Wide L.-K. 190. Vgl. Machaon u. Podaleirios in Ar. Plut.

[5] Von dessen Streit mit Apollon um eine *Κορώνη* (*Κορωνίς*) — vgl. Theseus — der Hymn. in Ap. 211 etwas zu wissen scheint (Hs. *ἢ ἅμ' Ἐρεχθεῖ*).

sikyonische Zusammenfassung verschiedener Vorstellungen. Aber das Rossereiten versteht Asklepios schon als Jäger[1] und Kämpfer und Helfer in der Not, und deshalb hat ihm in Epidauros Hippolyt zum Dank für seine Erweckung vom Tode 20 Pferde (wahrscheinlich, wie sonst, weisse) geweiht (Paus. 2, 27, 4). Wenn die heilende Thätigkeit sein ganzes Wesen in Anspruch nahm, erschienen die anderen Seiten seiner Göttlichkeit als sinnlose Rudimente, die eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion des göttlichen Arztes, nur als Arzt gedacht, allein stören können. Mit seinem Bruder zusammen ist er vom Gotte gezeugt[2], hat den bedrängten Menschen geholfen und hat sterben müssen — das ist sein religiöser Inhalt, dessen mythische Einkleidung zum Teil in Übereinstimmung mit derjenigen der andern Brüderpaare vollzogen worden ist.

Als Gestorbener ruht Asklepios in der Erde und daher giebt er den der Heilung bedürftigen Menschen Offenbarungen in Träumen; wenn uns dies auch erst durch Aristophanes und epidaurische Inschriften bezeugt wird[3], muss der Gebrauch doch hochaltertümlich sein und wird aus der thessalischen Mutterstätte stammen, die vielleicht besser am boibeischen See als in Trikka gesucht wird[4]. Dass Maleatas (Maleōtes?) ein selbständiger Gott gewesen ist, vermutet v. Wilamowitz Is. S. 100, und die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass wir hier den vermissten Bruder des Asklepios haben, der dem Angeseheneren weichen musste, aber doch in Peiraieus wie in Epidauros und Trikka immer sein Voropfer erhielt. Sicheres darüber kann man indessen schwerlich ermitteln.

Amphiaraos.

Dem Asklepios kommt in allen Hauptpunkten **A m p h i a r a o s**, dem Zeus die Erde als Wohnstätte gegeben hatte (vgl. Rohde Ps. [1] 106 ff.), sehr nahe[5]. Auch er gab in Theben und später in Oropos den konsultierenden Kranken Traumorakel. Im Epos dagegen lebte er als der gegen

[1] Als Jäger auch das Hundehetzen — daher die Hunde, die ihm folgen.

[2] Die Feuergeburt, und zwar in reinerer Fassung, haben wir schon in der Erzählung von den Oriontöchtern kennen gelernt, das Feuer verzehrt die Leichen der Schwestern und giebt den Zwillingen das Leben. Wenn ich nicht irre, giebt uns dieselbe Sage auch die Erklärung, denn das Erscheinen der Sterne und die Geburt der Brüder fallen zusammen — dann sind sie in Flammen geboren, weil sie *φωσφόροι* sind, vgl. die Dioskuren in Attika. [Die Mutter als die vor den emporlodernden Flammen der Morgensonne sterbende Selene gedacht? Jedenfalls keine ursprüngliche Vorstellung. Die Feuerläuterung eines Demophon (in Eleusis), eines Achill, die Feuergeburt des Dionysos, die Geburt der Zeustochter Athene unter dem Beilschlage des Feuergottes Hephaistos, der Tod des Herakles und der Herakleskinder auf dem Scheiterhaufen, werden auf dasselbe mythische, den siderischen Vorgängen entstammende Motiv zurückgehen].

[3] Preller-Robert 1, 524.

[4] der dann natürlich ein Pelasger werden musste.

[5] Zur Ableitung s. Fick-Bechtel Gr. P. 381 (*ἄρης* Schaden); anders v. Wilamowitz Herm. 21, 107 (*ἱαρός*).

Theben kämpfende Scher und Held, *αμφότερον μάντις τ' ἀγαθὸς καὶ δουρὶ μάρνασθαι* (Pind. O. 6,17 nach der Thebais); an den Peliasspielen hat er *θρώσκων* gesiegt (Stes. fr. 3 B.). Vor allem war er aber als Besitzer göttlicher Pferde berühmt, und an heiliger Stätte hat man immer des mit seinem Wagenlenker und herrlichem Gespanne in die Tiefe Gesunkenen gedacht zu B. Pind. N. 9,25 *Ζεὺς κρύψεν ἅμ' ἵπποις* Orakel bei Athen. 6,232 F aus Ephoros *Ἀμφιάραο ἔκρυψ' ὑπὸ γῆν αὐτοῖσι σὺν ἵπποις*). Seine Pferde sollten aus dem pferdereichen Thessalien stammen (Steph. Byz. u. *Ἄσβωτος*) oder vom Kyllaros, dem Rosse Kastors (Stat. Theb. 4,214, vgl. 6,326), was mehr als ein leeres Mythologem sein mag[1], Weisse Rosse giebt ihm Philostr. Im 1,27, *ἅρμα λευκόν* Euripides (Phoi. 172); Stat. Thcb. 6,330: ipse habitu niveus, nivei dant colla jugales / concolor est albis et cassis et infula cristis — also ein rechter *Λεύκιππος*[2].

Der Wagenlenker Baton (d. h. *Ἱπποβάτης* Fick-Bechtel 583; auch Elatos, Elaton [Fick-Bechtel 339], Apd. III 6, 8, 4 W., und Schoinikos genannt[3]), der mit Amphiaraos in die Erde niederfährt, ist keine un-

[1] Vgl. Antimachos fr. 34 Stoll, 31 K. Am Wege Aphetai zu Sparta hat A. ein Heroon, P. 3, 12. 5, das der S. des Tyndareos seinem Vetter (*ἀνεψιός*) errichtet hat (in Byzanz hat sowohl er wie die Dioskuren Heiligtümer, FHG 4, 149). Die enge Verwandtschaft zwisehen Amphiaraos und den Dioskuren hat man offenbar lebendig empfunden. -- Dass bei Apd. III 8, 2, 6 Ampbiaraos den kalydonisehen Eber ins Auge trifft, ist nicht bedeutungslos. Vgl. oben S. 65.

[2] Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass der orchomenische König *Ἀμφίων* nur ein Kurzname für Ampbiaraos ist. Sein V. ist »der Arzt« *Ἴασος* (*Ἰάσιος*); dass er *Φερσεφόνη* zur Frau bekommt, darf nicht Wunder nehmen, λ 283 m. Schol., Paus. 9, 36, 4; über seine T. Chloris s. oben. [Ein *Ἰάσιος* aus Tegea hat in Olympia zur Zeit des Herakles mit Rennpferd gesiegt (P. 5, 8, 1; 8, 48, 1) — das ist der Heilgott als hurtiger Reiter].

[3] *Ἔλατος* gehört eher zu *ἐλάτη* (*Ἐλάτη* Schw. der Aloaden) als zu *ἐλαύνω* (*Ἔλασος*), und fällt mit dem Arkader Elation, dem Vater des Iscbys, = Elatos (Apd. 3, 9, 1) zusammen, vgl. oben S. 79. — Die Verwandtsehaft aber zwischen Asklepios *Σχοινάτας* in Sparta (CIG 1444, s. Wide L. K. 191) und dem *Σχοίνικος* ist nicht abzuweisen (Hesych *Σχοίνικος· ὁ Ἀμφιαράου ἡνίοχος, καὶ ὄρνις τις, καὶ φυτόν*). Beide können wir mit Zuversicht auf die boiotische *χώρα* Schoinos bei Theben zurückführen (Strabo 9, 408, vgl. St. B. u. *Σχοινοῦς*); man kann sehr wohl auch hier vom Verschwinden des Amphiaraos und seines Wagenlenkers erzählt haben. Durch die Gleicbsetzung des Asklepios mit Amphiaraos würde sich die Übertragung des Epithetons leieht erklären. — Auch das Zusammentreffen der Atalante mit Asklepios (Wide S. 191) wird wohl in Schoinos wurzeln. Sie ist T. des *Σχοίνευς* oder aueh des »Heilmannes« (*Ἴασος, Ἰάσιος, Ἰασίων = Ἰάσων*, vgl. Usener Göttern. 156 ff.), sie wird vom »Schwarzen« *Μελανίων* (Meilanion), dem Sehüler Chirons (Xen. Kyneg. 1, 2 u. 7), wohl urspr. = *Μελάν-ιππος*, den Amphiaraos besiegt, oder auch von *Ἱππο-μένης* im Wettlaufe (urspr. Wettreiten oder Wettfahren) eingeholt — so lautet jetzt das Motiv des Brautraubes. [Vgl. den Melanippos, der sieh im Tempel der Artemis Triklaria zu Patrai mit der Priesterin Komaitho vergeht — zur Erklärung vgl. oben die Aioleiai in Orchomenos. Melanippos heisst auch der Sieger im Wettlaufe zu Nemea bei den von den Epigonen veranstalteten Spielen. Die Melanippe oder Hippe, die T. Cheirons und M. des Boiotos oder (mit Hippotes) des Aiolos (P. 9, 1, 1; Diod. 4, 67), die als Ross unter den Sternen erscheint, gehört auch hierher.] Übrigens ist Atalante früh in den Kreis der Artemis hineingezogen worden, von einer »Hypostase« kann indessen nicht die Rede sein.

bcdeutende Nebenfigur gewesen. Er wird ein Melampodidc genannt, ist folglich mit Amphiaraos verwandt (Paus. 2, 23, 2), und in Argos hat er neben dem heiligen Bezirke des Asklepios ein Heiligtum. Sonst ist er verschollen, aber im oropischen Amphiareion hat er wenigstens einen Stellvertreter bekommen, den Amphilochos, der nach Paus. 1, 34, 2[1] einen Opferaltar mit Amphiaraos, Hestia und Hermes teilte (nach Paus. hat er auch in Athen einen Altar; 3, 15, 8 Heroon in Sparta), und der nach Aristid, 7, 45 (82) D. in Aitolien *χρησμωδεῖ καὶ φαίνεται* so gut wie Amphiaraos und Trophonios in Boiotien.

Der Doppelgänger (»der Bruder«) des Amphilochos ist Alkmaion[2], ein Seher wie sein Vater — daher »Br. des Kalchas« Schol. *M* 394, wie Amphilochos »S. der Manto«, der T. des Teiresias — und, wie dieser, in Theben verehrt (Pind. P. 8, 57 ff.); dass er ursprünglich mit Amphilochos nicht zusammengehört, geht daraus hervor, dass er in Oropos (»wegen des Muttermordes«) am Kulte keinen Teil hat, während er dagegen in Psophis ein *οἴκημα* hat, dessen Dach von Cypressen, dic »dic Jungfrauen« hiessen (wahrscheinlich liegt die Vorstellung von den göttlichen Schwestern dieser Vorstellung zu Grunde), beschattet wurde[3]. Im Westen hat er die von den Korinthiern kolonisierten Gebiete zuerst besiedelt (in Akarnanien, wie Amphilochos im amphilochischen Argos) — cbenso Amphilochos im Osten, wo er in Kilikien und Pamphylien (Herod. 7, 91) mit Mopsos oder Kalchas zusammen die Kolonisation leitet[4].

— Ein Zug beim Wettlaufe Atalantens ist der Erwähnung wert. Die Äpfel, zu denen die Jungfrau solche Neigung hat, könnten vielleicht mit den Äpfeln der Heilgötter zusammengehören, die uns der Maleatas (Apollon Maleatas; Usener Göttern. 146 zieht treffend den Dionysos *συκεάτης* heran um die Form zu erklären), und der »Äpfelherakles« in Boiotien und Melite [v. Wilam. Kydathen S. 149 f.], d. h. *Ἡρακλῆς ἀλεξίκακος* verbürgen. Die Teiresiastochter *Μαντώ* verliert während eines Chortanzes einen goldenen Apfel; wenn sie ihn findet, errichtet sie dem Apollon *Μαλόεις* ein Heiligtum (Patmosschol. zu Thuk. 3, 3, v. Wilam. Is. A. 78) — Weissagekunst und Heilkunst sind mit einander eng verbunden, und der Apfel scheint besonders ein Symbol der chthonischen Seite der orakelnden Heilgötter zu sein. (S. 69, A. A. 4.)

[1] Man wird wohl *τοῦ παιδὸς Ἀμφιλόχου* lesen müssen, vgl. das Fragment der Altarinschr. *Ἐφ. ἀρχ.* 1885, S. 155 (Hitzig-Blümner z. St. verstehen *τῶν παίδων* als Gen. part.).

[2] *Ἀλκμάων* nach Fick-Bechtel S. 379.

[3] Vgl. Bethe, Realenc. u. Alkmaion Sp. 1554.

[4] Amph. und Mopsos geraten in Streit und töten sich gegenseitig, vgl. die Aloaden. In Apulien scheint man für Kalchas und Podaleirios, der hier wahrsagt und heilt (Fl. *Ἄλθαινος*) eine friedliche Lösung gefunden zu haben. — In bewusster Übereinstimmung mit dem Sinn des Mythus lässt man Alkmaion von einem Brüderpaare, Temenos-Axion (Paus) oder Pronoos-Agenor erschlagen, von seinem Sohnespaare *Ἀμφότερος* und Akarnan gerächt werden (Apd. 3, 7, 5). Diese Söhne des Alkmaion treten plötzlich nach der Geburt als Erwachsene auf (*γενόμενοι δὲ ἐξαίφνης οἱ παῖδες τέλειοι ἐπὶ τὴν ἐκ-*

Die Seher treten als *κτισταί* auf[1], deren Namen Heerfahrt (*λόχος*) und Abwehr (*ἀλκή*) besagen; ihre selbständige Bedeutung haben sie als »Söhne des Amphiaraos« zum Teil eingebüsst, von der Heilkraft vollends sind wenig Spuren übrig geblieben. Dass wir aber trotzalledem uns nicht so weit vom Asklepios entfernt haben, zeigt die Nachricht (Apd. 3, 7, 5), dass Alkmaion Arsinoe, die T. des Königs Phegeus in Psophis, heiratet — das ist doch die Leukippide, die in Arkadien sich mit Arsippos vermählt, deren Namen eine Quelle auf dem Markte zu Messene führte (Paus. 4, 31, 6) und die hier zur Mutter des Asklepios wurde.

Elasioi.

An Amphiaraos reihen sich weiter die *Ἐλάσιοι* bei den Argivern, von welchen Plut. Qu. Gr. 23 berichtet: *τοὺς δὲ τὰς ἐπιληψίας ἀποτρέπειν δοκοῦντας Ἐλασίους μὲν ὀνομάζουσι, δοκοῦσι δὲ τῶν Ἀλεξίδας τῆς Ἀμφιαράου θυγατρὸς ἀπογόνων εἶναι.* Also die Amphiaraostochter Alexida, »die Krankheiten Abwehrende«, hat diese helfenden Brüder des argivischen Volksglaubens geboren. Von der Zahl verlautet nichts, aber die Zweizahl darf man, wenigstens als Vorstufe, voraussetzen und den Namen von *Ἔλασος* (*Ἐλάσιππος*) ableiten[2].

Trophonios.

Von dem thebanisch-oropischen Seher ist es nicht weit zum Orakelgotte Trophonios in Lebadeia (vgl. O. Müller Orchom.[2] 195 f., Rohde Ps.[1] S. 107). Der in einer Schlucht Verschwundene und sein Bruder Agamedes (nur der Pergamener Charax bei Ar. Neph. 508 Schol. nennt Trophonios einen S. des arkadischen Königs Agamedes) sind in Lebadeia im Kulte vereinigt. In derselben Nacht, wo die Orakelbesucher hinabsteigen, *ἐν ταύτῃ κριὸν θύουσιν ἐς βόθρον* (c. 37, 7 *Ἀγαμήδους καλούμενον*) *ἐπικαλούμενοι τὸν Ἀγαμήδην*, und die früheren Weissagungen aus den Eingeweiden verlieren alle Bedeutung, wenn sie nicht mit der Eingeweideschau des dem Agamedes geopferten Widders übereinstimmen (Paus. 9, 39, 6). Die beiden Schlangen, die dem zuerst Hinabgestiegenen erschienen (Schol. Ar. a. a. O.), sind ohne Zweifel die göttlichen Inhaber selbst; sie zeugen sowohl von der engen Zusammengehörigkeit wie von der Schlangengestalt der Brüder[3]. So sind sie im eigentlichen Sinne

δικίαν τοῦ πατρὸς ἐξῄεσαν), im Gegensatz zu den Aloaden, die zwar schnell wachsen, aber über die Kindheit nicht hinauskommen, trotzdem doch übermenschliche Thaten ausführen. Das sind nur verschiedene Wege um dieselbe Schwierigkeit zu lösen, denn die *Διος-κόροι* sind ja immer jung, Greise oder Knaben werden sie erst in späteren Zeiten, wo man sich dem religiösen Inhalt entfremdet hat.

1 Vgl. Asklep. *Προκαθηγεμών* auf Kos (Paton-Hicks Inscr. of Cos Nr. 408).

2 So eher als von einem etwaigem *νοῦσον ἐλαύνειν* vgl. *ἄγος* (Thuk.), *μίασμα, μύσος ἐλαύνειν* (»die Blutschuld durch Verbannung zu vertreiben«).

3 Schol. Ar. a. a. O. fin. *ὄφις ἦν ὁ μαντευόμενος.* In Herkynas Höhle standen nach Paus. *ἀγάλματα ὀρθά*, deren Stäbe mit Schlangen umwunden waren. Diese wurden bald als Asklepios und Hygieia, bald als Trophonios und Herkyna gedeutet. Es ist nicht undenkbar, dass die »weibliche Statue«, die einen Schlangenstab hielt — in Griechenland immerhin eine seltsame Darstellungsweise der Hygieia, die sonst auf römi-

wahrsagende chthonische[1] Götter, und der Name *Τροφώνιος* (*Τρεφώνιος*) deutet auch den Einfluss auf das Wachstum der Erde an, ein Zug ihres göttlichen Wesens, der ganz deutlich in der Stiftungslegende des Orakels an den Tag tritt. Denn bei Gelegenheit einer Dürre ist es von einem *Σάων* = *Σωτήρ*) auf Geheiss des delphischen Orakels gegründet worden — *Ζεὺς Ὑέτιος* wurde auch da verehrt. Diesem Motive sind wir schon öfters begegnet, und nur eine andere Form desselben ist es, wenn Tr. selbst an Hunger gestorben sein soll (*λιμαγχονηθεὶς ἀπέθανεν*, Schol. Ar.). Es liegt keine Vermischung mit dem höchsten Gotte als Regenbringer vor (s. Rohde Ps.[1] 193, 2), ein *Τροφώνιος* muss die lechzenden Gefilde mit Regen oder Quellenwasser oder Beiderlei erfrischen und nähren können. Nun haben wir Amphiaraosquellen im oropischen Amphiareion (Paus. 1, 34, 4 — durch diese war Amphiaraos als Gott emporgestiegen) wie in Argos bei Lerna (2, 37, 5), und die *λουτρὰ Ἀμφιάρεια* waren allbekannt[2]. Die Quellen spielen im Trophonioskult eine gleich bedeutende Rolle. Nichts anders steht es um Asklepios, der nach Pherekyd. fr. 8 an den Quellen des Amyros am boibeischen See geboren ist, während bei Strabo 14, 647 am Flusse Lethaios bei Trikka seine Geburtstätte ist[3]. Die heilenden Brüder sind mit den Heilquellen identisch (vgl. Althainos oben). — Man könnte ja auch an Trophonios als einen Windgott denken, der während der Dürre den armen Menschen Erleichterung bringt, wie ein *Εὐαμερίων* nach anhaltendem Regen[4].

So stehen sich Trophonios und Asklepios recht nahe, nach den theologi, die Cic. De d. n. 3, 56 benützt, sei der zweite Mercur Valentis [d. h. *Ἰσχύος*] et Coronidis filius is qui sub terris habetur idem Trophonius, und Praxiteles hatte auch den Trophonios als einen Asklepios dargestellt. Die Heilkraft, die bei diesem Gotte beinahe ausschliesslich hervortritt, verbürgt uns für das lebadeiische Brüderpaar der *Ἀγα-μήδης* (s. die Ausführungen Useners Göttern. 160 ff.), die Hilfe im Kampfe der Schild des Trophonios, der den Boiotern zum Siege bei Leuktra verhilft (Paus, 4. 32, 5) und der Sohn des Trophonios *Ἄλκ-ανδρος*[5]. Man hat auch nicht

schem Gebiete nur vereinzelt anzutreffen ist, vgl. Thrämer M. L. u. Hyg. Sp. 2788 — eine männliche gewesen ist. Eine Verwechselung würde eine altertümliche Bildung nahe legen.

1 *Τροφώνιος σκότιος*, Schol. Ar. a. a. O. (Charax).

2 S. Bethe Realenc. Sp. 1896. Sein S. Alkmaion heiratet auch die Acheloostochter *Καλιρρόη*.

3 Der Name wird dieselbe Bedeutung haben wie die *Λήθη*-quelle bei Lebadeia: es gilt das Zeitliche zu vergessen um die göttlichen Offenbarungen erinnern zu können.

4 Die *πνεύματα* scheinen in der Orakellegende Anwendung gefunden zu haben, Schol. Ar. Neph. 508 Anf.: *ἁρπάζονται ὑπό τινων πνευμάτων, καὶ φέρονται ὑπὸ τὴν γῆν* (am Schl. *αἰφνίδιον ἁρπάζονται καὶ καταδύνουσιν ὑπὸ τὴν γῆν*).

5 Schol. Ar. a. a. O. Wohl gleichbedeutend mit dem orchomen. Könige *Ἀνδρεύς*, der

unterlassen ihren Ursprung auf Apollon zurückzuführen[1], und davon hat sich z. B. Pausanias überzeugen lassen. Aber gewöhnlich galt *Ἐργῖνος* für ihren Vater, denn von ihren *ἔργα* erzählte man sich Wundervolles. Sie sind berühmte Baumeister, nicht von Mauern, wie die Antiopesöhne, sondern von Tempeln und Schatzhäusern, und, ein recht verschmitztes Brüderpaar, auch berühmte Diebe. Dass ein *Κερκύων* (*κέρκος*), der mit einem *Κέρκωψ* zusammenfällt und ein Nachbar des *Κέκρωψ* ist, (s. oben S. 73, A. 2) ihnen beisteht, ist denn auch nicht auffallend (Schol. Ar. a. a. O.)[2].

Bias und Melampus

Wahrscheinlich gehören auch die Brüder Bias und Melampus hierher. Der Letztere ist ebenso wohl Seher als Arzt (vgl. die Heilwurzel *μελαμπόδιον* und Apd. 2, 2, 2: *τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν θεραπείαν πρῶτος εὑρηκώς*), was uns in der Heilung der wahnsinnigen argivischen Weiber (Proitiden) vors Auge tritt; über diese s. oben. Schlangen haben ihm die Ohren ausgeleckt, und sein Name deutet seine chthonische Natur an. Denn wie *Μελάνιππος* einem *Λεύκιππος* gegenübersteht, so ein *Μελάμπους* (= *Σκιάπους*, Ar. Orn. 1553?) einem *Λυκόπους*, wie auch sonst die Lösung der Schwierigkeiten, die sich an diesen Namen knüpfen, zu suchen sein wird; vgl. Preller Gr. M. 2,472, 1. In Aigosthena, wo er Tempel und Feste hatte (Paus. 1, 44, 5), wird man seiner gedacht haben wie auch der anderen iatrischen und mantischen Götter, als eines gestorbenen und Opfer heischenden Heros. Der Punkt seines Lebens, woran die mythenbildende Volksphantasie angesetzt hat, ist auch hier der Brautraub. Denn anders kann die kecke That des Melampus, seinem Bruder *Βίας* (der übrigens ursprünglich seinem Namen nach [*βία*] eine keineswegs passive Rolle bei der Begebenheit gespielt haben kann) die Rinder des »Wächters«, *Φύλακος*, zu verschaffen, nicht beurteilt werden. Der Bias soll sich mit diesen die schöne T. des Neleus,

Εὐ-ίππη, die T. eines *Λεύκων*, heiratet (P. 9, 34, 9). — Paus. 9, 39, 5 nennt Opfer an Troph. und *τοῦ Τροφωνίου τοῖς παισί*. Diese sind wohl dieselhen, die Plut. De fac. lun. 30 *τοὺς περὶ Βοιωτίαν ἐν † Οὐθώρᾳ Τροφωνίδας* nennt und die er mit den idaiisehen Daktylen und phrygischen Koryhanten zusammenstellt (s. Usener Göttern. 155 ff.). Der Mehrheit geht wohl auch hier eine Zweiheit voraus.

[1] Eine *κόρη*, *κορώνη* scheint (ausser dem Gedanken an *πίδων γνησίων ἄροτος*) das Wortspiel im Orakelspruche, den Erginos erhielt, Paus. 9, 37, 4, veranlasst zu haben (vgl. *χ.* 184 *γέρον* u. *κουρίζων*). Übrigens wurde der Rauh der *κόρη* einem *Κλύμενος* (dem Grossvater der Brüder) gut anstehen, s. unten üher Hades-Kore, Admet *Κλύμενος*-Alkestis.

[2] Trophonios schlägt dem gefangenen Bruder den Kopf ah um selbst nicht ertappt zu werden. Das ist das abgeschlagene Quellenhaupt, das in dieser ingeniösen Weise Verwendung findet und sonst in den Sagen von den Aigyptiden und Danaiden, der Medusa, dem Orpheus, dem Melanippos (dem Amphiaraos das Haupt vom Leihe trennt) auf versehiedene Weise wiederkehrt. Jener Zeit der mythischen Erfindungskraft war der Zusammenhang zwischen *κρήνη* und *κόρα* noch völlig im Bewusstsein.

Pero, verschaffen — dass *Πηρώ*, die T. des *Νηλεύς*, von der dor. Form der Persephone, *Πηρι-φόνεια*, nicht getrennt werden kann, muss man Fick-Bechtel S. 431 unbedingt zugeben. Folglich gehört auch die umworbene Braut dem unterirdischen Reiche zu. Dass eigentlich beide Brüder sich am Brautraube beteiligen, ist ein Zug, der in der Feindschaft der beiden mit Neleus angedeutet wird, in der Proitidensage aber noch bewahrt worden ist, wo Bias die *Λυσίππη*, Mel. die Iphianassa (Iphianeira), als Frauen erhalten. Dass die Pferdegestalt, die uns plötzlich in der Namengebung vors Auge tritt, nicht gleichgültig ist, zeigt der Name der M. des Melampus *Δωρίππη*[1]. Der Rinderraub (oder -diebstahl; dass Phylakos von freien Stücken die Rinder ausliefert, ist jedenfalls sekundär) ist ebenso zu beurteilen wie in der parallelen Sage von den Dioskuren und den Apharetiden[2].

Darf man auch den *Ἴαμος*, den Ahnherrn des Sehergeschlechtes der Iamiden in Olympia, hierher ziehen? Der Name besagt ganz deutlich, dass er Arzt gewesen ist (vgl. *Ἰαμενός* Il. *M.* 193[3]), obgleich davon sonst keine Erwähnung geschieht[4]. Umgekehrt ist es ja mit den Amythaoniden gegangen, die zuletzt nur Wahrsager sind. Zwei helläugige Schlangen haben das Kindlein mit Honig genährt, was mit den Kultgebräuchen in Lebadeia, wo man den Schlangen Honigkuchen darreichte, zu vergleichen ist. Mitten im Alpheiosstrom erhält er den Befehl seines Vaters Apollon nach Olympia zu gehen — ganz unerklärlich, wenn man sich nicht der engen Beziehungen der wahrsagenden Heilgötter zum Quellenwasser erinnert.

Auch auf diesem iatrisch-mantischen Gebiete begegnen wir einem Schwesterpaare, das dem Brüderpaare ebenbürtig zur Seite steht. Wenigstens wird die Darstellung der Kypseloslade, die Paus. 5, 18, 2 erwähnt, zwei *φαρμακίδες*, die mit Keulen in Mörsern stossen, so zu erklären sein (vgl. Welcker Kl. Schr. 3, 25; Roscher Philol. 47, 703 ff.,

[1] Dass eine Schw. des Kalchas Hyg. f. 190 *Λευκίππη* heisst, ist auch schwerlich zufällig.

[2] Die Geschichte von dem Einstürzen des Gebäudes bei Iphiklos (Apd. 1, 9, 12; Schol. Ap. Rh. 1, 118) erinnert an die ähnliehe Erzählung von Simonides, den die Dioskuren als wahrsagende *ἐπιτέγιοι* durch ihre Voraussage retteten (Ael. V. H. frgm. 63; Cie. De or. 2, 86).

[3] Vgl. den Asklepiossohn *Ἴανος* (Aristid. 8, 85), der Schol. Ar. Pl. 701 *Ἰανίσκος* heisst.

[4] Wenn nicht seine Ankunft in »Epidauros« hierher gehört, Sehol. Pind. O. 6. 95 (vgl. v. Wilam. Is. 183). — In der Genealogie mag das Bedeutung hahen, dass der Vater des Iamos, Aipytos, S. eines *Ἔλατος* ist, die Mutter Euadne T. der Pitane, wo noch der Anklang an *πίτυς* empfunden worden ist.

dessen Deutung indessen auf zwei Moiren als Pharmakiden trotz der Zustimmung Furtwänglers Meisterw. 729 wenig wahrscheinlich vorkommt). Sie folgten auf die Gruppen Hypnos-Thanatos, Dike-Adikia und gingen dem Marpessaraube des Idas voraus. Nach Welcker bedeuten sie die Göttinnen der wohlthätigen Heilkunde und der schädlichen Zaubereien. Jedenfalls werden wir keine bessere Erklärung finden, als diejenige, die Paus. giebt. Wie man aber darauf gekommen ist sich zwei Pharmakiden vorzustellen, lässt sich allein durch die Annahme erklären, dass sie in derselben Vorstellung wurzeln wie das das entsprechende Brüderpaar. Es ist leicht verständlich, dass ein heilkräftiges Schwesterpaar einem ähnlichen Brüderpaare und vor allem dem immer mehr hervortretenden Asklepios weichen musste. Ob man für dies Stück der Kypseloslade eine litterarische Quelle voraussetzen muss, ist sehr zweifelhaft. Die beiden Pharmakides gehören zu dem Volksglauben ebenso gut wie z. B. die Leuktriden in Boiotien, 'die, wie es scheint, durch reinen Zufall aus ihrer dunklen Wohnstätte ins volle Licht der geschichtlichen Begebenheiten eintraten.

Iaso und Panakeia

Übrigens tritt uns uns ein heilkräftiges Schwesterpaar in Athen leibhaftig vor die Augen. Wenn wir uns an die ältesten Zeugnisse halten, müssen wir hier für die ältere Zeit zwei Heilerinnen annehmen; Ar. Plut. 701 ff. (J. 388) nennt nur Iaso und Panakeia. Dass dies nicht zufällig ist, wird durch Hermippos (Schol. Ar. a. a. O.) erwiesen: *ἐν τῷ πρώτῳ ἰάμβῳ τῶν τριμέτρων Ἀσκληπιοῦ καὶ Λαμπετίας τῆς Ἡλίου λέγει Μαχάονα καὶ Ποδαλείριον καὶ Ἰασὼ καὶ Πανάκειαν καὶ Αἴγλην νεωτάτην* — das junge Alter der Aigle bezeugt er folglich auch. Der alte »hippokrateische« Eid nennt neben Apollon und Asklepios auch zwei Heilgöttinnen Hygieia und Panakeia, was jedenfalls für eine feststehende Zweizahl zeugt[1]. Thrämer (in Mythol. Lex. u. Hygieia Sp. 2782) hat zweifellos Recht, wenn er, was die Votivreliefs des athenischen Asklepieions betrifft, erklärt, dass wo neben Asklepios zwei jungfräuliche Göttinnen erscheinen, Iaso und Panakeia gemeint sind. Über die Natur der Hygieia kann man nicht zweifeln, sie ist eine Abstraktion, so gut wie eine Eunomia, Eirene, Eudaimonia u. s. w.. und vertritt eigentlich die personificierte Gesundheit, die alle Krankheiten abwehrt (vgl. v. Wilam. Is. 192)[2]. Diese Abstraktion traut man am besten mit v. Wilamowitz

[1] Auf dem oropischen Altar des Amphiaraos haben wir Panakeia und Iaso neben Hygieia und Athene Paionia. Vgl. auch das Gemälde des Nikophanes mit Hygia Aegle Panacea Iaso, Pin. 35, 137.

[2] *Μετὰ σεῖο, μάκαιρ' Ὑγίεια, / τέθαλε πάντα καὶ λάμπει Χαρίτων ἔαρ· / σέθεν δὲ χωρὶς οὔτις εὐδαίμων ἔφυ*, singt Ariphron (Athen. 15, 702 a). Auf der boiotischen Vase *Ἐφ. ἀρχ.* 1896 Pl. 7 bringt eine Frau der sitzenden Hygieia Kuchen und Früchte, dann ist sie als eine Göttin der gesunden und gedeihenden Natur gedacht worden

den Athenern selbst zu (während dagegen Akeso, die sich neben Panakeia hineingedrängt hat, eben daher zu stammen scheint, woher Akesis, Akesios gekommen sind, d. h. Epidauros). Dann hat die Alles überwachende, Alles überstrahlende Burggöttin sie sich zugeeignet — die Schlange war auch Beider Symbol — wie die oben erwähnte Aglauros, neben Athene Paionia tritt sie aber wieder selbständig hervor (in Oropos).

In Athen, und zwar auf der Burg, haben wir nun ausser der Genannten ohne Zweifel eine alte Heilgöttin, die sicherlich einmal an der Quelle im späteren Asklepieion verehrt worden ist, nämlich die Alkippe. Mit dem bedeutungsvollen Namen, *Ἀλκ-ίππη*, braucht man sich nicht nach dem oben Entwickelten aufzuhalten. Ihr zur Seite steht in Athen, wenn er auch örtlich getrennt sein mag, der *Ἄλκων*, dessen Priester ja Sophokles war (in Sparta wahrscheinlich die *Ἀλκῖδαι*[1]). Sie ist schon der Nachbarschaft wegen, aber auch der verwandten Natur gemäss, zu einer T. der Aglauros gemacht (und des Ares, um so die *ἀλκή* zu begründen), ist geraubt und gerächt worden und wird als heilende Burgquelle verehrt. Damit ist sie schon hinlänglich charakterisiert[2] Ihre Stelle an der Burg hat Hygieia, lange vor dem Einführen des Asklepioskultes, eingenommen und hat auch ihr Symbol, die Kanne der Quellennymphe, übernommen.

Was den Kult in Titane betrifft (den Thrämer für den Entstehungsort des Hygieia-kultes hält), darf man in der dortigen *κόρη*, der dem *κόρος* Asklepios entspricht, die ursprüngliche Hygieia nicht wiederfinden. Pausanias' dunkle und viel diskutierte Worte (2, 11, 6) scheinen nur auf eine Weise erklärbar zu sein: . . . *καὶ Ὑγιείας δ' ἔστι κατὰ ταὐτὸν ἄγαλμα· οὐκ ἂν οὐδὲ τοῦτο ἴδοις ῥαδίως, οὕτω περιέχουσιν αὐτὸ κόμαι τε γυναικῶν, αἳ κείρονται τῇ θεῷ, καὶ ἐσθῆτος Βαβυλωνίας τελαμῶνες. ᾧ* (=

Auf der Vase Brit. Mus. Cat. 3, E 698 haben wir neben *Εὐδαιμονία* und *Πολυ(ειδ?)ος* Pandaisia und Hygieia, auf der Meidiasvase ib. E 224 (Herakles bei den Hesperiden) thronend, ib. E 775 (der Wagen Aphroditens) Eunomia, Paidcia, Eudaimonia, Harmonia und Hygieia, das rechte Gefolge der *εὔρυθμος* Aphrodite (vgl. Bull. nap. n. sér. 2, Pl. 4, Rév. arch. 30, Pl. 17, 3 u. 20 und G. Körte Arch. Zeit 1879, 95 f.). Man versteht somit, wie eine Aigle passend in solchen Kreis eingeführt werden kann, zumal weil man in späteren Zeiten im Namen Asklepios eine Stütze dafür fand. — Über die Athena-Hygieia an den Propyläen s. Wolters Ath. Mitth. 16, 160; Frazer zu Paus. 1, 23, 5.

[1] Hes. *Ἀλκῖδαι· θεοί τινες παρὰ Λακεδαιμονίοις.* — Über Alkon vgl. v. Sybel Ath. Mitth. 10, 97 (dagegen v. Wilamowitz Isyll 189 ff., der die Alkippelegende zu einer Geschichte verwandelt, erfunden um den Ares ein Verbrechen begehen zu lassen und vom Areopag gerichtet zu werden).

[2] Alkippe hat mit einem *Μητίων* den S. *Εὐ-πάλαμος* V. des Daidalos (vgl. Toepffer Att. Gen. 165) — der ist wohl ein zweiter *Χείρων*? Einer gewandten Hand bedarf es schliesslich sowohl für das *δαιδάλλειν* wie für das *χειρουργεῖν*, der Agamedes hat sich in beiden Beziehungen hervorgethan.

ὁποτέρῳ) δ'ἂν ἐνταῦθα τούτων ἱλάσασθαι θελησῃ τις, ἀποδέδεικταί οἱ τὸ αὐτὸ σέβεσθαι τοῦτο ὃ δὴ καὶ Ὑγίειαν καλοῦσιν. Wcnn man damit Paus. 8, 23, 8 vergleicht, wo er dem Sidonier darthun will, dass auch die Hellenen den Asklepios (= die Luft) und die Hygieia in engsten Zusammenhang mit Apollon (= die Sonne) sctzten, *ἐπεὶ καὶ ἐν Τιτάνῃ τῆς Σικυωνίων τὸ αὐτὸ ἄγαλμα Ὑγίειάν τε [καὶ Ἀσκληπιὸν] ὀνομάζεσθαι,* muss man doch die Stellen so verstehen, dass man in Titane zwei Kultbilder hatte, die beide für Hygieia galten, es wäre ganz gleich nach den Anweisungen der Priester, welchem man auch opfere, das Opfer käme jedenfalls der Hygieia zu Gute[1]. Die Erklärung des einen Kultbildes als Asklepios kann folglich erst später entstanden sein. Wir haben in Titane, wie in Athen, uns offenbar zwci heilkräftige *κόραι*, dem ebenda verehrten heilenden Brüderpaarc entsprechend, als die ursprünglichen vorzustellen, die durch den neuen Asklepios neue Namen bekamen. Das Haarweihen der Frauen, das sonst im Hygieiakulte nicht vorkommt und auf eine grössere Machtsphäre »der Jungfrauen« hindeutct (als Beschützerinnen der Ehe und als *κουροτρόφοι*), ist dann auf die »Hygieia« allein übertragen worden. Das Äussere der Statuen wird dieser Neuerung keine Hinderung geboten haben, man konnte sie ja, altertümlich wie sie aussahen, nach Pausanias' Worten schon vor den einhüllenden Kleidern beinahe nicht sehen. Aber wenn sie auch anders benannt wurden, blieb es doch im Bewusstsein der Priester, dass das Opfer jcdenfalls der wcib-lichen Gotthcit gälte.

An die beiden *κόραι*, die wir für Titane erschlossen zu haben glauben, schlicssen sich die puppcnartig dargestellten *κόροι* an, deren Exemplare in Thonrelief in Kyzikos, Olympia, Boiotien und Sparta ans Tageslicht gekommen sind, s. F. Marx Ath. Mitth. 10, 81 ff. (oben S. 84)[2]. Man muss aus der Verschiedenheit der Fundorte auf einen weit verbreiteten Kult dieser göttlichen Zwillingsknaben schliessen, deren Bilder Frauen nach glücklicher Entbindung, ursprünglich wohl nach Zwillingsgeburt, weihten und die deshalb selbst als Säuglinge dargestellt wurden[3]. Am nächsten kommen diesen Bildern die bei den lokrischen Amphissaiern verehrten

[1] Vgl. auch Siebelis ad l.: ita velata ut alterum ab altero non posset dignosci, et qui alterutri sacra faceret, is ei se facere crederct, quod Hygieæ simulacrum esset et crederctur. S. Frazer zu 7, 33, 8 (dessen Übersetzung jedoch falsch sein muss).

[2] Vgl. Gerhard Arch. Zcit. 1865, T. 199, Miss Harrison Ancient Athens 152 ff.

[3] Dass der eine Knabe kräftiger gebildct erschcint, lässt auf eine ähnliche Bevorziehung schliessen wie z. B. bei den Dioskuren.

ἄνακτες καλούμενοι παῖδες (Paus. 10, 38, 7), s. Marx a. a. O. S. 86. In der That lebte an versehiedenen Orten die Vorstellung von Söhnen der göttlichen Brüder, die wir uns als ganz jung vorstellen müssen. Söhne der Dioskuren wurden oben erwähnt, bei dem proitidischen Thore in Theben haben wir *μνήματα τῶν Ἀμφίονος παίδων, χωρὶς μὲν τῶν ἀρσένων, ἰδίᾳ δὲ ταῖς παρθένοις,* und ähnliche Vorstellungen mögen auch den Söhnen eines Asklepios und eines Trophonios zu Grunde liegen, ebenfalls den von den Korinthiern gesteinigten (oder in Flammen umgekommenen) Kindern der *Μήδεια, Μέρμερος* und *Φέρης,* die versöhnt werden müssen, dass nicht die *τέκνα τὰ νήπια* den Einwohnern sterben, und denen im Kulte eine Göttin Namens *Δεῖμα* beigesellt worden ist (Paus. 2, 3, 6 f.)[1]. Auch die beiden erwachsenen Jünglinge, die den Gebärenden beistehen (s. Marx' Besprechung der alten Marmorgruppe aus Sparta Ath. Mitth. 10, 177 ff.), werden in dicsen Vorstellungskreis hineingchören, ebenso der pergamenische *Τελέσφορος* (*ἔξοτε γέῃ / νοῦσον ἀπωσάμενος πυροφθόρον ἐς τέλος αὐτοῖς / εὐτοκίην ταχέως ἀσκηθέα, δαῖμον, ἔθηκας,* Kaib. Ep. Gr. 1027).[2] Göttliche *κόροι* sind sowohl diese wie die eben erwähnten Wickelkinder, wie die idaiischen *Δάκτυλοι* oder die *Κούρητες* in Olympia, die Kinder beschützen, Heilgötter sind und einen Wettlauf veranstalten (Paus. 5, 7, 6; Usener a. a. O. 155), wie der *Ἀσκληπιὸς παῖς* in Thelpusa (vgl. sein jugendliches Aussehen in Sikyon), wie die neunjährigen Aloaden. Sie sind allc demselben Typus entsprungen wie die peloponnesischen Dioskuren, von deren Vcrbindung mit der Geburtsgöttin, Eileythyia, sichere Zeugnisse vorhanden sind (Paus. 2, 22, 6; 3, 14, 6).

10.

Nachdem die göttlichen *κόροι* und *κόραι* als heilkräftige Paare besprochen worden sind, mögen hier cinige folgen, die andere Seiten der Zwillinge zeigen. Auf Delos wurden zwei Jungfrauen Hyperoche und

[1] Über die *Μήδεια, Μήδη* (für die ein Drachenwagen vortrefflich passt) und den *Ἰάσων* handelt Usener Göttern. 156, 160 ff. Die Fahrt mit der *Ἀργώ* (welcher Name für das Schiff der *λεύκιπποι* gut passt) ist auf dem Motive des Brautraubes gebaut. Ebenso ist die Sage von der Frau des Idomeneus, *Μήδη*, die von *Λεῦκος* verführt wird (mit der T. Kleisithyra »im Tempel« getötet), zu beurteilen (Apd. Ep. 6, 10.). Das Umgekehrte ist es, wenn ein *Ἴασος* sich mit einer *Λευκάνη* vermählt. Intcressant ist dic Nachricht, dass Medeia Korinth von Hungersnot befreit haben soll. Weiter hierauf einzugehen ist nicht dicses Ortes. — Der *παίδων τάφος* auf Euboia, Plut. Qu. Gr. 22, scheint mit den oben Erwähnten zusammenzufallen. Beim Herannahen der Feinde sind sie getötet worden.

[2] Der entsprechende maked. *Δάρρων* (s. Preller-Robert 527, 4), von *θάρσος*, zeigt wiederum auf Kampfesmut hiu, vgl. Usener Göttern. 171, A. 64.

Laodike, verehrt, von denen Herod. 4, 33 ff. erzählt, dass sie mit fünf περφερέες die heiligen Gaben der Hyperboreer nach Delos gebracht hätten, dort gestorben seien und von den Jungfrauen vor der Hochzeit und Jünglingen Haarweihen an ihrem σῆμα erhielten. Dies Paar gehört mit dem anderen Paare hyperboreischer Jungfrauen, Arge und Opis (Paus. 5, 7, 7 Hekaerge und Opis), die schon vorher mit Eileithyia und den Letoiden nach Delos gekommen waren und von Olen in einem Hymnus gefeiert wurden, eng zusammen. Sie haben auch ein Grab (θήκη), worauf man die Asche der verbrannten Opfertiere wirft, was sie gewissermassen zu Teilnehmerinnen an den Opfern macht. Die Gaben, die sie vom Norden bringen, werden in Getreide bestanden haben, und hier spielen wohl Beziehungen zu den getreidereichen Ländern am schwarzen Meere mit. Die attische Abarislegende[1] wird einen ähnlichen Ursprung haben und kann die delische Sage in mehreren Beziehungen erklären. Der hyperboreische Wahrsager hat den Athenern während Hungersnot und Pest gute Dienste geleistet. Er gehört zunächst zum hilfreichen Brüderpaare, das aus Norden herstürmt, die Waffe ist aber jetzt, in Anlehnung an die bogenführenden Völker des Nordens, ein Pfeil geworden, der mit Getreide umwunden wird um auf diese Weise die beiden Thätigkeiten vereinigt zum Ausdruck zu bringen[2]. Eine ähnliche Zweiseitigkeit müssen wir auch für die »hyperboreischen« κόραι annehmen. Denn in grosser Kriegesnot (gewöhnlich auf die Galliergefahr bezogen) hat der Spruch der Pythia in Delphoi gelautet: ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις (Paroem. Gr. 1, S. 403 Leutsch). Welche diese »weissen Jungfrauen« wären (= die albae virgines bei Cic. De divin. 1, 37, 81, die selbst mitgekämpft haben), konnte man nicht raten, dachte aber an Athena und Artemis[3]. Dass sie aber keine anderen sein können als die delischen, erhellt aus Pausan. 10, 23, 2 (vgl. 1, 4, 4), wo berichtet wird, dass bei dem Angriffe der Gallier die Heroen Hyperochos und Laodikos »erschienen seien« — wie ein zweites Dioskurenpaar, das durch Gewitter die Feinde zurücktrieb[4].

[1] S. Crusius Myth. Lex. u. Hyperbor. Sp. 2823.

[2] Wenn der Pfeil die καρποφόρος Demeter (Erat. Katast. 29, S. 154 Rob.) und den Abaris durch die Lüfte trägt, fusst wohl dies auf der Vorstellung von geflügelten Göttern als Bogenschiessern.

[3] Vgl. Justin 24, 8, 5, der von der Beihülfe von duæ armatæ virgines spricht, die aus den Tempel der Art. und Ath. herauskommen.

[4] In Delphoi haben wir ein anderes Paar, Phylakos und Autonoos. Von diesen erzählt Herod. 8, 38 ff.: ausser vielen wunderbaren Dingen, wie z. B. dem Herabstürzen der zwei Gipfel vom Parnass, erzählte man, dem Berichte der Barbaren folgend, dass zwei Hopliten μέζονες ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν die Feinde verfolgt hätten, τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶναι ἐπιχωρίους ἥρωας Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον, τῶν τὰ τεμένεα ἐστὶ περὶ τὸ ἱρόν, Φυλάκου μὲν πὰρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατύπερθε τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης, Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίης ὑπὸ τῇ Ὑαμπείῃ κορυφῇ. Diese sind wohl die einheimischen delischen Namen der beiden Heroen, die, später in Vergessenheit geraten, bei Paus. durch die delischen ersetzt worden sind. Bei derselben Gelegenheit wird auch Pyrrhos' thatkräftiges Erscheinen erwähnt (Paus. 1, 44, 10, 23, 2); über ihn wird später zu handeln sein.

Wir müssen folglich zwei gleichartige Paare von Brüdern und Schwestern annehmen, und nach Hymn. in Ap. 157 ff. hat man auf Delos neben den γυναῖκες auch ἄνδρες παλαιοί verehrt, die mit den περφερέες zusammengefallen sein werden. »Weiss« sind aber die Jungfrauen, nicht weil sie Schnee bringen (so mit Cic. auch Crusius), sondern weil sie λεύκιπποι sind. Auf dieselbe Weise treffen wir auf Delos neben Opis und Hekaerge (Arge) ein gleichlautendes Männerpaar, Opis und Hekaergos, das aus dem Hyperboreerlande χαλκοῖ δέλτοι nach Delos gebracht hat[1], was durch einen Upis bei Cic. De n. d. 3, 23 (V. der dritten Diana) bestätigt wird[2]. Wenn Kallim. die Jungfrauen Upis, Loxo und Hekaerge — jetzt als typische Dreiheit gedacht — Töchter des Boreas nennt, del. Hymn. 280 ff., dann ist dies kein gelehrter Einfall, sondern deutet wenigstens Verwandtschaft im Charakter mit den Boreaden an.

Demeter und Kore

Das getreidebringende Schwesterpaar auf Delos leitet zu einem anderen Göttinnenpaar, das Erntesegen bringt, über, nämlich Demeter und Kore, τὼ θεώ oder αἱ δέσποιναι, αἱ μεγάλαι θεαί, wie sie so oft heissen. Dass sie gleichwertig nebeneinander stehen, bezeugt ganz deutlich der Kultus, den man den beiden widmete, und auch zum Teil die bildliche Darstellung der Göttinnen, wo man zuweilen zweifeln kann, welcher man den Namen »der Mutter«, welcher »der Tochter« beilegen soll; denn oft werden sie gleich jugendlich abgebildet, wenn auch der Name κόρη nur der Einen zukommt.

Wenn man sich über die ursprüngliche Natur der Göttinnen eine klare Vorstellung zu machen versuchen will, muss man zunächst zu den altertümlichen Gebräuchen Arkadiens seine Zuflucht nehmen, die ja nach

[1] Ps. Platon Axioch. p. 371.

[2] Nach Kallim. in Del. 293 ff. werden daselbst ἄρσενες οἳ τότ' ἄριστοι ἠιθέων verehrt und erhalten von den Jünglingen θέρος τὸ πρῶτον ἰούλων. — Ὦπις kann auf Μελανῶπις zurückgehen; nach Paus. 5, 7, 7 hat Μελάνωπος den Hymnos auf Opis und Hek. gedichtet, Μελανίππη ist die M. Homers (Luk. Dem. encom. 9, daher bei Ephoros fr. 114 aus Kyme. Dass eine T. des heilkundigen Chiron M. heisst, ist nicht rundweg zu verwerfen, wie Stoll es im M. L. thut). Eine Λαοδόκη würde auch die finstere Seite des Schwesterpaares hervorheben, vgl. Hades Πολυ-δέγμων, Ἀγεσί-λαος. Λαοδίκη steht indessen für Delos fest, und so heisst auch eine Schw. der Aloaden (Schol. λ 237) und die Tempelstifterin der Demeter καρποφόρος in Tegea (P. 8, 53, 2).

Herod. 2, 171, wenigstens was die Thesmophorien betrifft, das altertümliche Gepräge bewahrt haben. Hier hat Milchhöfer Anf. d. K. S. 58 ff. den Weg zu einer richtigen Auffassung gezeigt, indem er aus den Berichten des Pausanias für Thelpusa und Phigalia eine Vorstellung von der Vermählung einer Göttin in Pferdegestalt mit einem wesensgleichen Gotte und eine Doppelgeburt rossartiger Wesen folgert. Damit stimmen auch sonstige mythographische Notizen. Aus den arkadischen Vorstellungen geht es aber hervor, dass hier die Vermählung Demeters mit Poseidon oder, sagen wir, der Raub der Mutter im den Vordergrund trat, und dass ihr Gram und ihre Trauer ebenso wohl darin wie in dem Raube der Tochter ihren Grund hätten. Wenn sie nachher die Tochter Despoina und das Pferd Areion gebiert, wird damit natürlich der Raub »der Tochter« ausgeschlossen. Die Mutter ist während ihres Herumstreifens geraubt worden und trauert in schwarzen Kleidern als Erinys oder Melaina in ihrer Höhle und muss als solche versöhnt werden. Die Pferdegestalt wie der Raub kommt also sowohl »der Mutter« wie »der Tochter« zu, und es ist nur eine pragmatisierende Genealogie, wenn man sogleich der Geburt der Despoina und des Areion gedacht hat. Wenn die eine Erinys ist, sind sie beide *Ἐρίνυες* (s. oben die Erinyen) und beide *Μέλαιναι* oder *Δέσποιναι*. Der Zorn hat in ihrem Raube seinen Grund, in der Erde verborgen zürnen sie, zum Tageslichte zurückgekehrt, »nach dem Bade«, gewähren sie wieder den Menschen ihre Gaben. — Ausser dem Poseidon wird Demeter auch dem Klymenos Pluton) beigesellt worden sein, so in Hermione, vielleicht auch in Eleusinion am Taygetos (s. Wide L. K. 244). Das zeigt eine Schwankung der Vorstellungen, die auf die Gleichwertigkeit der beiden Göttinnen zurückzuführen ist.

Dmia und Azesia

Eine Stütze für eine solche Auffassung des arkadischen Koramythus bietet das troizenisch-epidaurische Jungfrauenpaar, Damia und Auxesia oder Dmia-Azesia, die, als *θεαί Ἀζεσίαι*, schon von den Alten mit Demeter und Kore gleichgesetzt worden sind[1]. In Troizen erzählte man, dass die beiden Jungfrauen aus Kreta hergekommen und während eines Aufstandes von der Gegenpartei gesteinigt worden seien (Paus. 2, 32, 2), in Epidauros, dass sie wegen Miswachses, »wegen Trockenheit«, Paus.

[1] Zenob. 4, 20. Hes. *Ἀζησία· ἡ Δημήτηρ ἀπὸ τοῦ ἀζαίνειν τοὺς καρπούς* (vgl. Fick-Bechtel S. 424). Diese Deutung scheint mir derjenigen von Danielsson Eranos 1896 S. 76 ff., der *Ἀζεσία, οσία, ησία* zu *α[ἰ]ζηός* von W. *α[ι]ζ* »gedeihen» stellt, vorzuziehen zu sein. *Δμῖα* (cfr. Hes. *Δμῖα· Ὠκεανοῦ θυγάτηρ καὶ Δήμητρος*) setzt Danielsson überzeugend = *Μνία* (cfr. *μεσόδμη* = *μεσόμνη* u. a.), von der W. *δμ*, *δαμ*, also *Μνία*, *Δμία*, (*Δαμία*) Gen. *Δμιᾶς*, »Herrin des Hauses«, domina. *Ἀμαία* sei durch Misverständnis aus *Ἁ Μνία* entstanden.

vgl. den Namen *Ἀζησίαι*) auf Geheiss des delphischen Orakels ihre Kultbilder erhalten hätten (Herod. 5, 82). So sind sie vor allem Göttinnen des Wachstums, die als Gestorbene den Menschen ihre Gaben wehren, die als Versöhnte wiederum Regen und Fruchtbarkeit senden. Aber auch über den Nachwuchs der Menschen wachen sie, als Geburtsgöttinnen (auf Aigina) haben sie selbst geboren[1]. Im Zusammenhange damit scheint man auch von einem Raube gewusst zu haben, worauf das Sprichwort *ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν* bezogen werden könnte[2]. Dass die beiden Göttinnenpaare völlig identisch sind[3], wird man auch aus anderen Anzeichen schliessen dürfen. Vom Namen *Δαμία*[4] kann der *Δαμιθάλης* zu Pheneios nicht getrennt werden[5], einer *Αὐξησία* entspricht *Αὐξιθαλής* als Beiname der Demeter (Orph. hymn. 26 u. 40)[6], und die beiden Namen drücken deutlich die Bedeutung der Göttinnen für das Gedeihen der Bürgerschaft und das Wachstum der Natur aus. Es wird freilich von dem epidaurischen Schwesternpaare nicht ausdrücklich ausgesprochen, dass sie Schwestern sind, das darf man aber, wie auch bei dem delischen Jungfrauenspaare, voraussetzen. [Die »weissen Schilder«, die auf der neulich von Furtwängler gefundenen Inschr. aus Aigina als zum Tempelinventar gehörig erwähnt werden, sind mit der bewaffneten Demeter zusammenzustellen, s. unten. Vgl. auch den Panzer im ath. Asklepiosheiligtum].

Wenn wir dann durch dies parallele Paar zu der Überzeugung gelangen, dass das Verhältniss der *θεώ* zu einander als »Mutter« und »Tochter« sekundär ist und auf einem Compromisse zwischen der Vorstellung der Beiden einerseits als *κόραι*, andererseits als gebärender Mütter mit Benutzung des Raubmotives beruht, dann werden wir auch sonstige Züge im Mythus und Kulte der Demeter und Kore von demselben Gesichtspunkte aus zu erklären versuchen. Verschiedene Einzelheiten, die sonst bedeutungslos oder unerklärt bleiben, gewinnen jetzt an Klarheit.

[1] Herod. 5, 86, Welcker Kl. Schr. 3, 187.
[2] Usener Göttern. 246 übersetzt: »Die Schnitterin hat die Reiferin erreicht«, was nicht richtig sein kann und mit Zenobios' Erklärung *ἐπὶ τῶν πολυχρονίῳ ζητήσει χρωμένων* auch nicht übereinstimmt. S. auch Danielsson a. a. O. S. 81, A. 3.
[3] Nach dem Schol. Aristid. 46, 187, 16 lautet das delphische Orakel dahin, dass die Epidaurier *ἀγάλματα Δήμητρος καὶ Κόρης Δαμίας καὶ Αὐξησίας* errichten sollen um der Hungersnot frei zu werden. Hier sind die Paare folglich gleichgestellt worden.
[4] W. *δαμ*, *δημ*, *δωμ(α)*.
[5] Paus. 8, 15, 4. Ein *Θαλί-δαμος* in Messene bei Le Bas-Foucart no. 310.
[6] Beide Namen sind in *Αὐξίδημος* (= *Ἑρμῆς* Hes.) vereinigt. Ein *Ὀφέλτης* (vgl. den Männernamen *Δαμωφέλης*) S. des *Λυκοῦργος* (opp. *Ὀρφεύς*) und der Eurydike, von der hergewanderten Hypsipyle gewartet (vgl. Demeter in Eleusis), gehört hierher. Als Unterweltsherrscher heisst er *Ἀρχέμορος* (Maass Orpheus S. 149).

Auf seinem Viergespanne entführt Hades die Persephone, als *κλυτόπωλος*[1] oder *χρυσήνιος* (Pind.), welche Beiwörter schon von den Alten mit Rücksicht auf die Pferde, die er beim Raube benutzte, erklärt worden sind, wie auch die in seinem unterirdischen Palaste aufgehängten Räder ebendahin gedeutet werden. Viel einfacher wäre es ja den Herrscher der Unterwelt aus einer Erdspalte aufsteigen zu lassen und in seinen kräftigen Armen die überraschte Schöne wegtragen (vgl. Peleus und Thetis). Die Pferde gehören ihm von vornherein wie die Pferdegestalt dem Poseidon *ἵππιος* in Arkadien. Nicht anders steht es um die Persephone, der in Syrakus nach Pind. O. 6, 160 das Prädikat *λεύκιππος* zukommt[2] und die syrakusanische Münzen ebenso darstellen[3]. Bekannt ist auch die Rolle, die die Wagen im Demeterkulte spielen; auf einem Schlangenwagen sucht sie auf vielen Sarkophagen und Münzen nach ihrer Tochter[4]. Das sind alles Rudimente einer ursprünglichen Vorstellung, die uns mitten im Peloponnes ganz lebendig vor die Augen tritt und die im dorischen Syrakus noch nicht abhanden gekommen ist. Wenn wir nun auf einer lakonischen Inschrift eine Dienerin der beiden Göttinnen *πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν* genannt wird (CIG 1449), dann ist dies auf dieselbe Weise zu beurteilen wie die Leukippiden der *λεύκιπποι*[5].

In Lebadeia sind wahrscheinlich ähnliche Vorstellungen nachweisbar. Hier opferte jeder, der Trophonios befragte, ausser Tr. mit seinen Söhnen auch Apollon, Kronos, Zeus Basileus, Hera Henioche und Demeter Europe. Wer ist die Hera *Ἡνιόχη*? In Olympia am Hippodrom haben wir neben Poseidon *ἵππιος* eine Hera *ἱππία* (Paus. 5, 15, 5), aber der Verdacht liegt nahe, dass Hera hier eine Demeter verdrängt hat. in Lebadeia wurden nun im heiligen Bezirke des Trophonios Zeus *Ὑέτιος* und Demeter *Εὐρώπη* (vgl. die Etymologie der *Ἀζησίαι* oben, die in Sparta mit Zeus *Ταλετίτας*[6] verbunden sind) zusam-

[1] *Ε* 654, *Λ* 445, *Π* 625. Milchhoefer Anf. d. Kunst S. 235.

[2] Die Scholien erklären (zu v. 156, vgl. 160) *ἐπεί φασι μετὰ τὴν ἁρπαγὴν ἣν ἥρπασεν αὐτὴν ὁ Πλούτων, εὑρεθεῖσαν διὰ λευκοπώλου ἅρματος ἀνῆχθαι ὑπὸ τῆς μητρὸς εἰς τὸν Ὄλυμπον.* So auch Tz. zu Hes. Erg. 32.

[3] Vgl. v. Wilam. Is. 169, 24.

[4] Orph. h. 40, 8 *ἅρμα δρακοντείοισιν ὑπο ζεύξασα χαλινοῖς.* [S. Gruppe Gr. Myth. S. 544, A. 5].

[5] Wide L. K. 179, dessen Ausführungen über die Verbindung zwischen Demeter und Poseidon zu vergleichen sind. Die Stadt Hippola (von *Ἱππο-πολα*) könnte ebenso gut von Demeter wie von Poseidon ihren Namen haben vgl. *Ἱππόλης ἄκρη* mit Demeterheiligtum bei Olbia, Herod. 4, 53. Zu Ehren einer Demeter als Pferd gedacht feiert man Wettspiele mit Wagenrennen (D. *ἐφ' ἱπποδρόμῳ, Ἐλευσίνια*), vgl. z. B. die Dioskuren als *ἀφετήριοι.*

[6] Le Bas-Faucart 162 k; Usener Göttern. S. 130. Die Pferdeopfer, die auf *Ταλετόν* dem

men verehrt (§ 4), nicht weit davon Zeus *Βασιλεύς* und Kore *Θήρα*, d. h. Pluton und Kore[1] — Demeter ist also dem Herrscher des Himmels, Kore dem Herrscher der Unterwelt zugesellt worden. Im Opferritus folgen auf einander Zeus B. *καὶ Ἥρα τε Ἡν. καὶ Δημήτηρ Εὐρώπη*, diese beiden letzten gehören eng zusammen und diese werden keine anderen als Kore und Demeter gewesen sein; der Zeus der Ober- und der Unterwelt hat die Schwankung verursacht[2]. Damit erlangen wir für Lebadeia eine *Κόρη Ἡνιόχη*, und für das benachbarte Theben ist ein, nicht allein dem Namen nach ähnliches Paar nachweisbar, *Πύρρα* und *Ἡνιόχη*, und in denselben Kreis hinein gehört die Henioche, die einen *Μέλανθος* (V. des Kodros) gebiert[3].

Nicht so entfernt von der Vorstellung von einer Demeter oder Kore als Göttin der Jagd und des Wettkampfes wird die Göttin als kämpfend und den Sieg verleihend gedacht. Nur vereinzelte Fragmente dieser Anschauung sind noch vorhanden, aber doch bedeutend genug um diese Seite ihrer Natur klar hervortreten zu lassen. Eine bewaffnete Demeter steht für Boiotien fest durch Lyk. 153 *ξιφηφόρος* mit dem Schol. *διότι ἐν τῇ Βοιωτίᾳ ἵδρυται ἡ Δημήτηρ ξίφος ἔχουσα ὅθεν ξιφηφόρον αὐτὴν εἶπεν* und durch Hymn. Cer. 4 *Δημήτηρ χρυσάορος.* In Theben giebt es eine *Δ. χαλκόκροτος* (Pind. I. 6, 3), die recht eigentlich den Klang der ehernen Waffen liebt, und den Sieg im Waffenkampfe oder Wettkampfe (vgl. *Δημήτηρ ἐφ' ἱπποδρόμῳ* in der Myst.ins. von Andania) verleiht dieselbe in Enna auf Sicilien als *νικηφόρος* (Cic. Verr. 4, 49, 110). Als eine *Νικίππη* erhebt sie ihre warnende Stimme gegen den frevelnden Erysichthon, Kall. Cer. 42, und den Epiroten Pyrrhos hat sie erschlagen (Paus. 1, 13, 8; 2, 21, 4). So sind sie beide, sowohl Demeter wie Kore, *σώτειραι*[4].

Doch nicht allein im Kampfe bringen sie Hilfe, auch in Krankheiten

Helios dargebracht wurden (P. 3, 20, 4), haben vielleich ursprünglich einem (Zeus) *Ταλῶς* (Hs.) gegolten. Vgl. Wide a. a. O. 216.

[1] Vgl. Rohde Ps. [1] S. 191 f.

[2] Zu vergleichen ist die Inschrift aus Paros bei Cyriacus v. Ancona (Bullet. de c. h. 1, 135) *Ἥραις Δήμητρι καὶ Κόρῃ.*

[3] Schol. Plat. p. 376. — Neben der Kore *Θήρα* in Lebadeia steht eine *Ἕρκυνα* (von *ἕρκος* Jagdnetz), die auch als nährende Quelle gedacht wurde (vgl. *Ἅγνα* zu Andania); die Legende von der Entschlüpfung der Gans, die Kore aus dem Versteck hervorholt, scheint das Verschwinden der Herkyna und ihr Wiedererscheinen in der Oberwelt anzudeuten. *Τρεφώνιος*-Herkyna stände dann einem Paare *Πλούτων*-Thera parallel. Schol. Lyk. 153 *Ἕρκυνν' Ἐριννύς· ἐπώνυμα Δήμητρος*; Hes. *Ἑρκήνια* (*Ἑρκύνια* corr. Potter) *ἑορτὴ Δήμητρος.* Nichts hindert uns folglich zu glauben, dass man in Lebadeia von einer geraubten *κόρη*, die später Demeter benannt worden sein mag, erzählt hat. Also zwei *κόραι* als Göttinnen der Jagd gedacht.

[4] Preller-Robert 1, 750, 1 u. 4 (in Sparta und Aigai).

stehen sie den leidenden Menschen bei[1]. Dies tritt sonst nicht so sehr hervor, aber die Neigung, die die Göttinnen haben sich Heilgöttern beizugesellen, ist beherzigenswert. Im attischen Kulte haben sich die eleusinischen Göttinnen und Asklepios gegenseitig angezogen, im Mythus drückt die Verbindung der Demeter mit Ἰασίων (ε 125, Hes. Th. 969)[2], der Persephone mit Amphion Ἰασίδης (λ 281 Schol., Pherck.) dasselbe aus[3]. Die Demeter μαλοφόρος (vgl. oben S. 100 A. 3), die im megarischen Gebiete (Selinunt, Byzantion) vorkommt[4], gehört vielleicht auch hierher. So ist es ja übrigens auch mit dem epidaurischen Schwesternpaare gegangen, das sich dem (Apollon) Μαλεάτας angeschlossen hat[5]. In Patrai befand sich beim Demeterheiligtun ein Quellenorakel für Kranke (Paus. 7, 21, 11). Das Relief, das Ann. d. I. 33, T. S abgebildet worden ist, ist der D. geweiht ὑπερ τῆς ὁράσεως, und dass sie als eine Göttin des Lichts auch das Augenlicht herstellt, hat seine nächste Parallele in dem epidaurischen Ἄσκλας. Sie »bringt Licht« in zweierlei Bedeutung, und, einer Πύρρα nah verwandt, wird sie oft ξάνθη (d. h. Ξανθίππη, vgl. λεύκιππος von Kore oben) genannt, auch φοινικόπεζα[6], Εὐρώπη (Lebadeia), Ἐπωπία (Sikyon); mit Fackeln in ihren Händen geht sie in die Weite, und gleicherweise wird die Kore bei Eu. Phaeth. fr. 781, 55 πυρὸς δέσποινα genannt[7]. Den Mysten, den ἐπόπται die im Finsternis sitzen, bringen sie recht eigentlich Licht und Erleuchtung[8].

Ihr hilfreiches »Kommen« hat man überall angefleht[9], in Kindesnöten (Εἰλείθυα, Ἐλευσινία, Ἐλευθώ Toepffer A. G. 221, 2; Joh. Schmidt Zeitschr. f. v. Spr. 32, 350) — Demeter ist ja eigentlich eine κουροτρόφος, und als Erlöserin in aller Gefahr (Ἐπιλυσαμένη Hes.). Eben auf diesem Gebiete treffen sie mit den Dioskuren zusammen, die in Sparta und Argos mit der Eileithja verehrt wurden, in Eleusis in die Mysterien eingeweiht worden sind und in Andania den μεγάλαι θεαί als μεγάλοι θεοί bei Seite treten. Diese Verbindung der beiden Paare muss auf ursprüngliche Verwandtschaft zurückgeführt werden; sie sind

[1] S. Preller-Robert 764, 2.

[2] Vgl. Ὑψιπύλη m. Ἰάσων, s. oben.

[3] Vgl. auch Μήδεια in Korinth, die der Demeter opfert, Schol. Pind. O. 13, 74.

[4] Vgl. Kallim. ber. 137 φέρε μᾶλα φέρε στάχυν.

[5] S. Bas-Foucart 196 b: ὁ ἱερεὺς τοῦ Μαλεάτα Ἀπόλλωνος καὶ θεῶν Ἀζεσίων Δ[α]μ[ι]ας Αὐξησίας.

[6] Pind. O. 6, 94. Vgl. Μελάμπους, λυκόπους.

[7] Wenn diese Seite stark betont wurde, lag es nah den Sonnengott hineinzuziehen, wie es mit den Dioskuren in Epidauros gegangen ist, s. Wide L. K. 319, 1.

[8] Gruppe-Gr. M. 51; dass Helios mitspielt, ist doch sekundär.

[9] Über D. ἐπιπόλα s. Wide L. L. 176.

beide helfende Gottheiten in aller Gefahr, die als Feinde furchtbar sind, sie gehören um die Hälfte dem Himmel, um die Hälfte der Erde zu (Demeter zürnt und die Kore ist entführt worden — als Versöhnte kehren sie in den Himmel zurück). Die Übereinstimmung der beiden Paare in den meisten für das religiöse Gefühl so wesentlichen Punkten hat in Peloponnes in vordorischer Zeit den gemeinsamen Kult herbeigeführt; im Mythus dagegen sind keine Spuren davon vorhanden. Das Hervorheben der Beziehungen der Göttinnen zum Wachstum und zur Unterwelt, wohin der Räuber gehört, muss hier in uralten Zeiten eine Trennung veranlasst haben, die im Kultus nicht völlig durchgedrungen ist.

So gehören Demeter und Kore ursprünglich ebenso eng zusammen wie die Dioskuren, und demgemäss wird auch eine Περσεφόνη τετρακόρη in letzter Linie zu beurteilen sein (C. I. G. III S. 69, Nr. 4000, aus Ikonium) »mit vier Augen« (Usener Stren. Helb. S. 330).

Zu dem Räuber der Kore giebt es eine parallele Sage, die allein bei Serv. zu Verg. Ecl. 7, 61 berichtet wird, und deren Ursprung wir nicht näher nachgehen können, nämlich diejenige von der Leuce, die zur Unterwelt von Pluton entführt worden ist, dort gestorben und als Silberpappel (λεύκη) ins elysische Gefilde versetzt. Leuce muss eine andere Kore sein, und die Namenform wird durch die Okeanide Λευκίππη, die in der Umgebung der Persephone vorkommt, als sie entführt wurde, vermittelt (Hymn. in Cer. 418). Die Verwandlung in eine λεύκη legte die Kurzform Λεύκη besonders nahe. Hier ist auch an die Namen der Stifter der phlyeischen und andanischen Mysterien, Δύπος und (Kaukon, der S. des) Κέλαινος zu erinnern. Sie spiegeln beide die Doppelnatur der in Rede stehenden Gottheiten wieder.

Eine weitere parallele Sage ist die Erzählung von Admetos und Alkestis in Thessalien. Ἄδμητος, der. S. der Klymene (Periklymene), Br. des Lykurgos (Apd. 1, 9, 14) ist der reiche thessalische Besitzer von Pferde- und Schafsherden[1], der auch in der Unterwelt herrscht (O. Müller Proll. 306). Seine Frau ist Ἄλκηστις (von ἀλκή), die Schw. des Heilmannes Ἰάσων. Das Brautgemach mit den beiden Schlangen ist auch die Grabkammer, der Aufenthaltsort des Herrn und der Herrin der Toten. So muss der Herrscher der Gestorbenen, Archemoris, zuerst selbst sterben[2]. Den Brautraub des Totengottes hat der Mythus in

[1] Seine beiden Söhne heissen auch Εὔμηλος und Ἵππασος, die Tochter Περι-μήλη (Ant. Lib. 23).

[2] Hes. Ἀδμήτου κόρη· Ἑκάτη· τινὲς δὲ τὴν Βενδῖν, wohl Ἀδμήτου Κόρη zu lesen (cf. Ἕκτορος Ἀνδρομάχη). Dass Admet durch seine Gewandtheit in der Kunst des Rossebändigens die Braut erlangt und auf dem Wagen sie entführt, ist ein bedeutungsvoller

Brautwerbung und Tod zerlegt und damit der tragischen Entwickelung die Handhabc gegeben — gerade wie in dem Mythus von *Ὀρφεύς* (vgl. *ὀρφνός*) und *Εὐρυδίκη* (vgl. oben S. 45, A. 3). Die Eurydike ist bald Gemahlin des Orpheus, bald diejenige des Lykurgos (in Nemea), T. des Klymenos (*γ* 452); sie wird von einer Schlange gebissen (cf. Archemoros), aber dass dcr Tod mit dem Brautraube zusammenfällt, ist noch bei Verg. G. 4, 454 ff. bewahrt (s. Art. Eurydike in ML. Sp. 1421). — Hierher ist wohl auch der nach Rossen begierige *Πολυδέκτης*, der die Danae sich aneignen will, zu ziehen. Die Vorstellung von Brüdern ist hier noch vorhanden. Der Name des Retters, *Περσεύς*, ist geradezu aus *Φερσε-φόνη, Περσε-φόνη* abgeleitet (vgl. O. Müller Proll. 314)[1].

Persephone wird auch als *πρωτόγονος* bezeichnet (Paus. 4, 1, 8), »die zuerst Geborene«. Dies geht auf eine sehr alte Vorstcllung von dem Brüder- und Schwesterpaare zurück, vgl. oben die Tritopatoren, Ercchtheiden (*Πρωτο-γένεια* und *Πανδώρα*, sonst cin Beiname der *μεγάλη θεός*, der Ge, vgl. *Δωτώ* von Demeter), Niobe, Phoroneus. Auch *Δευκαλίων* (von *λευκός*, Nebenform Leucarion bei Epicharm fr. 117 Kaibel, s. Reitzenstein Philol. N. F. 9, 195 ff., Usener Rh. Mus. 56, 482 f., der trotzdem seine Ableitung von *δευκ-* »strahlen« aufrecht hält) und *Πύρρα*[2] als Begründer des Menschengeschlechtes gehen wohl in lctzter Linie auf die göttlichen Zwillinge zurück, ebenso der vedische »Zwilling« Yama mit seiner Schwester Yamī, der avestische Yima mit Yimeh. Sie sind die zuerst Geborenen und zuerst Gestorbenen und herrschen noch als Todesgottheiten im Jenseits[3]. Derselbe Gedanke findet wohl auch in den auf griechischen Grabmonumenten abgebildeten Rossen seinen Ausdruck (vgl. Milchhoefer Anf. d. Kunst S. 234 f.).

Zug. Eine Kore *πολύβοια* passt neben diesem Admet vortrefflich (Hes. *Πολύβοια. θεῶν τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κορη*). Als Schw. des Hyakinthos wird sie auch in den Himmel eingeführt. Bei Athen. 14, 19, p. 624 *E* ist Kore *μελίβοια*. — Die weibliche Parallele zu Admetos ist dem Namen nach *Ἀδμήτη*, die Okeanide, die mit der Persephone auf der Wiese spielt (Hes. Th. 349; Hymn. Cer. 421) und als Tochter (Gemahlin) des Eurystheus auch dem Herakles zu Danke verpflichtet wird.

[1] Fick-Bechtel S. 431. Vgl. den *Φερρητιάδης Εὔμηλος* und *Πειρί-θοος* neben *Πηριφόνα*. Peirithoos und Theseus rauben Persephone, aber auch die *Κορωνίς* — das bedeutet dasselbe.

[2] Vgl. oben S. 88. Auch die Asvin werden als rotfarbig gedacht; ein rötlicher Ziegenbock wurde ihnen zuweilen geopfert.

[3] Gegen Hillebrandt Ved. Myth. I 489 ff. s. Oldenberg Rel. des Veda S. 532 ff. (Der Schaum von Yamas Ross, d. h. der Tau, hat die Pflanze Arundhati benetzt Atharvaveda V 5, 8).

So greifen die göttlichen Zwillinge überall in das Menschenleben hinein, von Geburt bis zum Tode begleiten sie, helfend und strafend, die Menschenkinder, und auch nach dem Tode hoffen die frommen Verehrer auf ihre gnädige Obhut. Kein Wunder, das ein einer so allgemeinen religiösen Empfindung cntsprungener Typus so lebenskräftig und gestaltungsfähig gewesen ist.

Damit mögen diese Untersuchungen schliessen. Es erübrigt noch die weiteren von Milchhoefer Anf. d. Kunst Kap. 5 zunächst von archäologischen Gesichtspunkten aus zusammengestellten Typen auch mythologisch nachzuprüfen. Auch auf Paare wie Herakles-Iolaos, Eurytos-Iphitos u. a. fällt ein scharfes Streiflicht. Dies mag einer anderen Gelegenheit vorbehalten sein.

Inhalt.

Verzeichnis.

Trykt den 30. oktober

Druckfehler.

Leider sind in den letzten Druckbogen, weil ich an der Revision verhindert war, viele Druckfehler stehen geblieben. Die wichtigeren führe ich hier an:

S. 90 Z. 16 v. u. l. diesen. Ebd.
S. 97 Z. 10 v. u. l. nomina. Z. 1 v. u. l. Rossquelle. Ebd. Schl.
S. 98 Z. 20 v. u. l. dazu n. F. B. B. 26, 319: *Ἀσκλάπιος* »Schlange« Z. 1 v. u. l. *ἄμ'*.
S. 99 A. 4 gehört zum W. *Bruder* Textzeile 8 v. u.
S. 100 Abgesehen von fehlenden Accenten l. Z. 6 v. o. z. B. Komma nach *ἵπποις*. Z. 7 l. *Ἀμφιάραον*.
S. 102 Z. 7 v. u. l. etwaigen.
S. 103 Z. 3 v. u. l. *ὑπό τινων*.
S. 104 Z. 11 v. u. l. *παίδων*. Z. 9. l. würde Z. 1 v. u. l. *κάρα*.
S. 105 Z. 7 v. o. nach *(Iphianeira)* das Komma zu streichen.
S. 106 Z. 9 v. o. das zweite *das* zu streichen. Z. 5 v. u. l. Plin.
S. 107 Textzeile 6 v. u. l. *dem* ohne Komma.
S. 108 Z. 3 v. o. l. *7, 23, 8* (ebenso in A. 1).
S. 112 Z. 9 v. o. l. in Z. 20 v. o. l. *Δέσποιναι*. Z. 8 v. u. l. (Paus.,
S. 113 Z. 17 v. o. l. Jungfrauenpaare.
S. 114 Z. 17 v. o. *wir* zu streichen. Textzeile 3 v. u. l. In. Z. 2 v. u. l. *Ὑέτιος*.
S. 115 Z. 18 v. o. l. *ὅθεν*. Z. 20 v. o. Komma nach *recht* zu streichen.
S. 116 Z. 8 v. u. l. Cer.
S. 117 Z. 15 v. o. l. Raube. Z. 17 v. u. l. *Λύκος*. Z. 7 l. Archemoros. Z. 2 l. *Ἀνδρομάχη*.
S. 118 Z. 16 v. o. l. *Δωτα'*.
S. 119 Z. 8 v. o. l. Kap. 2.
In dem Verzeichnisse ist st. *Lykois* zu lesen *Lykios*.